OSMANIA UNIVERSITY

جامعہ عثمانیہ

تاریخ فلسفہ جدید

جلد دوم

سلسلۂ مصنفات تعلیم جامعۂ عثمانیہ

تاریخ فلسفہ جدید

جلد دوم

تصنیف

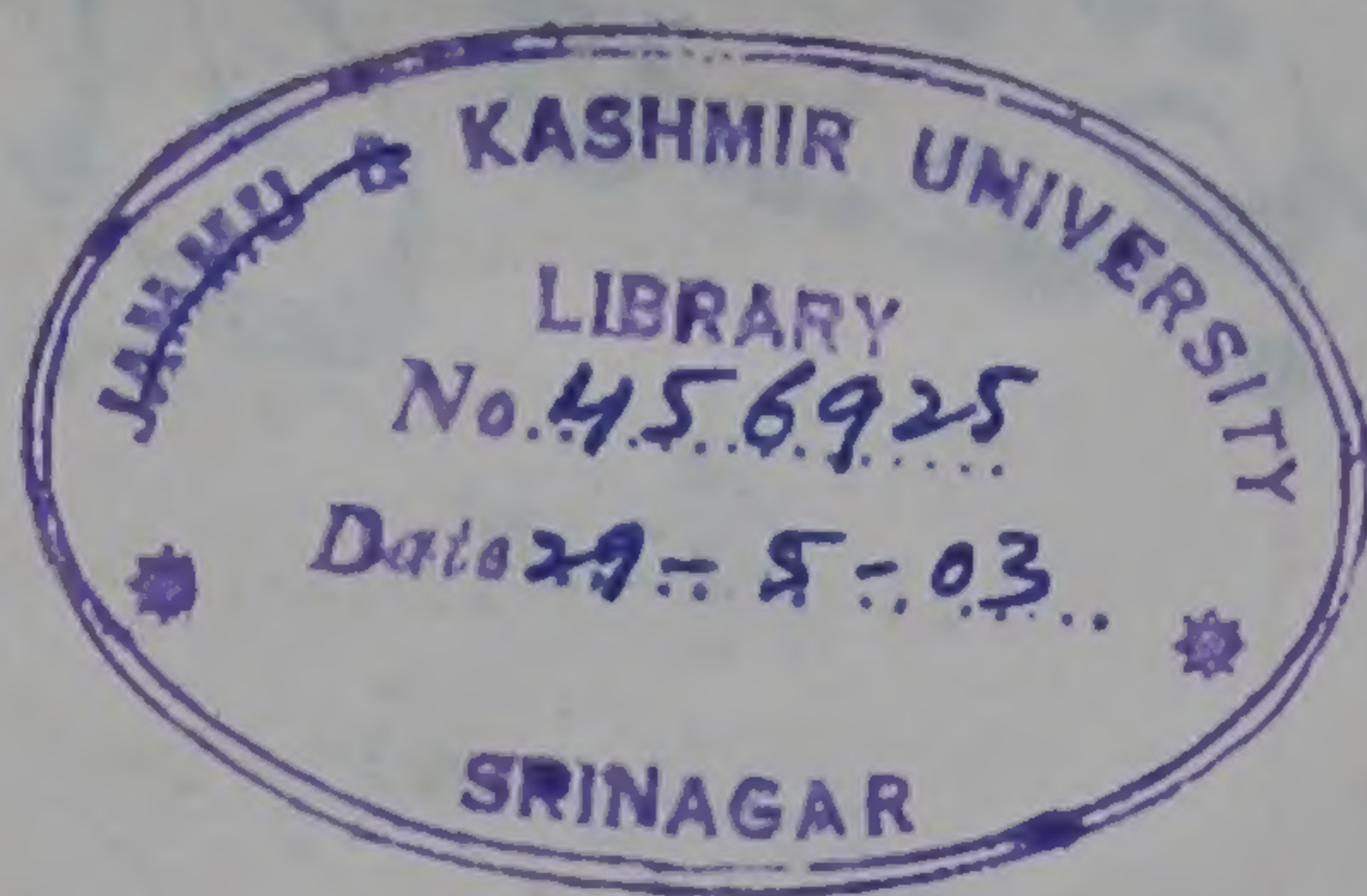
ڈاکٹر ہیرلڈ ہوفڈنگ

جسکو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔اے، ایل ایل۔بی۔، پی ایچ۔ڈی۔،
پروفیسر فلسفہ، کلیۂ جامعۂ عثمانیہ،

نے جرمن زبان سے اُردو میں ترجمہ کیا ہے

سنہ ۱۳۵۲ھ م سنہ ۱۳۴۳ف م سنہ ۱۹۳۴ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ فلسفۂ جدید جلد دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد دوم

باب اوّل

دورِ تنویر میں خصوصیاتِ فکر

اٹھارھویں صدی کے وسط میں ولف کا فلسفہ جرمنی میں پورا غلبہ حاصل کر چکا تھا اس فلسفے نے اس نو ارسطوی اور مدرسی فلسفے کی جگہ لے لی جس کا بانی میلنکتھن تھا اور تمام جرمنی کے ذہنی ارتقا پر اس کا بہت اثر ہوا کیونکہ اپنی توضیح اور سنجیدگی کی وجہ سے وہ بہت جلد عام فہم اور عام پسند ہو گیا۔ اس سمت میں ولف سے پہلے بھی ایک شخص قابل قدر کام کر چکا تھا جس کا نام کرسچین ٹوماسیوس (Christain Thomasius) ہے وہ ایک متقن تھا اس نے بڑی سرگرمی سے یہ کوشش کی کہ عالم اور آمائی کے درمیان جو حد و فاصلہ سد سکندری کی طرح قائم ہیں وہ مٹ جائیں دیگر امور کے علاوہ اس سے ایک یہ انوکھا پن بھی سرزد ہوا کہ وہ جرمن زبان میں درس دیتا اور کتابیں لکھتا تھا جس سے علما کو نہایت غصہ آتا تھا اور یہ واقعہ ہے کہ

باب ا

مجلس محتسبین نے اس کی ایک کتاب اس رائے کے ساتھ واپس کر دی کہ ایک ایسی تصنیف کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا ناممکن ہے جس میں فلسفیانہ مسائل پر جرمن زبان میں بحث کی گئی ہو۔ ٹوماسیوس کی تقریر اور تحریر سے اس میں بہت ترقی ہوئی کہ آزادانہ اور معقول پیرائے میں وسیع حلقوں کو اجتماعی اور اخلاقی مسائل سے آگاہ کیا جائے۔ تنقید اور عقلیت کے ساتھ ساتھ اس کی طبیعت میں صوفیانہ اور مذہبی میلان بھی پایا جاتا تھا اس کا کچھ مدت تک فرقۂ متقین (Pietist) کے ساتھ ملکر کام کر سکنا اسی باعث سے تھا اور اس کی محض یہی وجہ نہیں تھی کہ کٹّر مذہبی لوگ ان دونوں کے عدو مشترک تھے یہ متقیانہ میلان جو جرمن میں سترھویں صدی کے آخر سے کام کر رہا تھا، ذہنی آزادی کا بھی معاون ہوا کیونکہ اس نے خارجی اور تقلیدی ایمان باللفظ کو پس پشت ڈال کر حیاتِ روح کے باطنی تجربات پر توجہ کی۔ اس نے روایتی ادعائیت اور خارجی مذہبی احکام کو فردکی ذاتی باطنیت کی نسبت کم رتبہ قرار دیا۔ سترھویں صدی میں سلطنت کی کلیسائیت نے تمام انفرادیت کو جبراً مشترک مذہبی شعاروں میں ضم کر دیا تھا۔ لیکن مذکورۂ بالا تحریک کے ذریعے سے مذہبی عالم میں بھی فرد آزاد ہوتا گیا۔ جب شخصی باطنیت کے حق کو تسلیم کر لیا گیا تو انفرادی امتیازات بھی جاذب توجہ ہونے لگے اور محسوس ہونے لگا کہ اختلافاتِ افراد و فروق مذاہب سے زیادہ دلچسپ ہیں اور مخصوص قدر و قیمت رکھتے ہیں خواہ وہ اس پرکار توبہ کی تجویز کے موافق نہ ہوں جسے اتقائیت نے شروع ہی سے پیش کیا تھا۔ پادریوں کو عام طور پر یہ تعلیم دی گئی کہ عام مذہبی لوگوں کے حقوق کو تسلیم کرنا چاہیئے کیونکہ ان عام لوگوں کے دلوں میں بھی ایسی ہی عظیم الشان اور شاید ان سے بڑھ کر کیفیات پیدا ہو سکتی ہیں جو ادعائیت کے اصول و قواعد کے ماہرین راسخ الاعتقاد و مذہب پیشہ لوگوں کی روحوں میں پیدا ہوتی ہیں۔ اتقائیت نے لفظی اعتقاد اور ادعائی مدرسیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس طرح فطری عملی اور مفید زندگی کی طرف لوگوں کو رجوع کیا۔ یہ تحریک اپنے عہد کے دیگر میلانات کے مماثل تھی اور اگرچہ ولف کے فلسفے سے ایک مدت تک اس کو شدید عداوت رہی، لیکن اس کے ساتھ بھی اس کی مشابہت اظہر من الشمس ہے۔ ولف اور

باب ۱

اس کے پیرووں کا مقصد تھا کہ فلسفے کو عام فہم بنایا جائے اور انتقائیت کی کوشش یہ تھی کہ مذہب کو عام فہم بنایا جائے۔ جب ولف نے فتحمندانہ طور پر اپنی حیثیت قائم کرلی تو یہ دونوں میلانات بالکل متحد اور متوافق ہوگئے ولفی گروہ کے اکثر نہایت مشہور لوگ انتقائی تھے اور بیک وقت عقل کی تنویر اور مذہب کی گہرائی کے لئے ساعی تھے۔

جس دور کو عہدِ تنویر کہا جاتا ہے اس کے طلوع میں جرمنی فلسفیانہ اور مذہبی تحریکات کے علاوہ اور عوامل بھی اثر انداز تھے۔ انگریزی تجربی فلسفے کا بڑی سرگرمی سے مطالعہ کیا جاتا تھا۔ کرسچین ٹوماسیوس پر لوک کا زبردست اثر تھا۔ جیسا کہ اس کے فلسفۂ حقوق سے معلوم ہوسکتا ہے اور ولف کے پیرو ان تاخرین پر ولف اور لوک دونوں کے اثرات عمل پیرا تھے اسی لئے ان کا فلسفہ ولف کی منظم عقلیت اور لوک کے تجربی فلسفے کا مرکب ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ولف کی عقلیت سے محض عنوانات کا ایک نظام قایم ہوسکتا تھا اور جس قدر یہ نظام مکمل ہوتا جاتا تھا اسی قدر یہ خواہش ترقی کرتی جاتی تھی کہ اس ظرف کا کوئی تجربی مظروف ہونا چاہیئے یہاں پر بھی ہمیں وہی تضاد اور ردِ عمل ملتا ہے جو مذہبی عالم میں راسخ الاعتقادی کے خلاف انتقائیت میں ظاہر ہوا فلسفے میں یہ ردِ عمل اس صورت میں نمودار ہوا کہ لوگ تجربی نفسیات کی طرف بہت زیادہ توجہ کرنے لگے۔ تخیلی مابعد الطبیعیات کی جگہ تجربی نفسیات اساسی سائنس شمار ہونے لگی۔ مشاہدے سے ہم کو حیاتِ نفسی کا جو علم حاصل ہوتا ہے، جمالیاتی اخلاقیاتی اور مذہبی بحثیں اسی کی بنا پر ہونے لگیں۔ نفسیات کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم نقطۂ انقلاب تھا جب کہ وہ عام فلسفے سے الگ ہوکر قریب قریب ایک فطری سائنس بن گئی۔ ولف تخیلی یا 'عقلی' نفسیات کو تجربی نفسیات پر فائق سمجھتا تھا لیکن اب کیفیت اس کے برعکس ہوگئی۔ اب لوگ تجربے کو بنیاد اور نقطۂ آغاز قرار دے کر یہ دیکھنے لگے کہ اب اس بنا پر کیا مزید نتائج حاصل ہوسکتے ہیں فلسفۂ تنویر کا سب سے زیادہ سر برآوردہ نمایندہ یوحنا نکولاس ٹیٹنز (Johanu Nicolas Teteus) اس کو اپنی کتاب (Philosophischen Versucher Uber dic menschliche Natur und ibne. Entwicklung, Leipzig 1777) "انسانی فطرت اور

اس کے ارتقا پر فلسفیانہ مساعی تحقیق" میں نہایت توضیح سے بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "ماہیت روح کی تحقیق میں مابعد الطبیعیاتی تحلیل آخر میں آنی چاہیئے نہ کہ شروع میں۔ اس سے پہلے نفسیاتی تحلیل مقدم ہے۔ جب یہ کام ہو چکے تو مابعد الطبیعیات کے لیے صرف یہی باقی رہ جاتا ہے کہ بعض اساسی ملکات اور طرق عمل کی تحقیق کرے پھر اس مختصر صورت میں وہ جہاں تک بھی جا سکے اس کو لے جا سکتے ہیں۔ جہاں اساسی ملکات نفسیہ کا تجربی علم موجود نہ ہو وہاں یہ بالکل بیکار ہے کہ روح کے ایک مبہم سے تصور سے ان کی توجیہ کی جائے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیاتی نفسیات میں خواہ ہم کہیں تک بھی چلے جائیں اس کے قضایا کی تحقیق لازمًا تجربی علم ہی سے ہوگی"۔ کانٹ اس سے پہلے اسی خیال کا اظہار کر چکا تھا (Nachricht von der Einrichtung Sciner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66) اس نے اس کو ضروری قرار دیا تھا کہ فلسفے میں ترکیب کی بجائے تحلیل سے شروع کیا جائے اور اس کے لیے تجربی اساس قائم کی جائے۔ اس لیے اس نے فلسفے کا نصاب درس تجربی نفسیات سے شروع کیا جس میں روح کی ماہیت کے متعلق کچھ نہیں کیا کیونکہ اس منزل پر اس امر کا تعین بھی ممکن نہیں کہ آیا کسی ایسی چیز کا وجود بھی ہے یا نہیں۔

بہت حد تک تجربی نفسیات میں اس دلچسپی کے غلبے کی وجہ سے المانی فلسفۂ تنویر میں ایک خصوصیت پیدا ہو گئی۔ یہ خصوصیت بہت مختلف رنگوں میں نمودار ہوئی جن پر ہم یہاں زیادہ تفصیل سے غور نہیں کر سکتے۔ اپنی کتاب جدید نفسیات المانی کی تاریخ (Geschichte der neucren dentschen Psychologic, Berlin, 1894) کی پہلی جلد میں ماکس دیسوار (Max Dessoir) نے مفصل اور دلچسپ طور پر بتایا ہے کہ اس زمانے کے محققین کس انداز سے نفسیاتی مسایل پر بحث کرتے تھے ہم یہاں صرف انھیں باتوں کو لیں گے جو عام تاریخ فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

دور تنویر کی نفسیات کی بنا زیادہ تر دو تصورات پر ہے جو لائبنٹز سے

لیے گئے ہیں اول یہ کہ توضیح اور ظلمت کا فرق نفسی زندگی میں اساسی فرق ہے اور دوم یہ کہ حیاتِ نفسی محض تصورات پر مشتمل ہے۔ لائبنٹز کی نفسیات کے عمیق محرکات اور اشارات کو نظر انداز کر دیا گیا۔ یہ زمانہ عقلیت کا موسم بہار تھا۔ 'تنویر عقل اس کا اصول اور نصب العین تھا اور حیاتِ روح میں ہر شئے جو براہ راست واضح نہ ہو، 'تاریک تصورات کا ہیولے خیال کی جاتی تھی' اس عقلیتی نفسیات کا ایک عملی نتیجہ یہ تھا' کہ اس کو مستقبل سے لامحدود توقعات تھیں اس کا خیال تھا کہ نورِ عقل کے اضافے سے سب کچھ درست ہو جائے گا لیکن اس حقیقت کے احساس نے کہ روح کے اندر عقل کے علاوہ اور عناصر بھی پائے جاتے ہیں، اس نفسیات میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا انگریزی نفسیات شافٹسبری اور ہیچین کے زمانے سے اس حقیقت سے آشنا تھی۔ روسو نے جس کا اثر المانی تنویر پر غیر معمولی تھا بڑے زور سے تاثر کی حمایت کی تھی اور عقل کے متعلق مبالغہ کرنے کے خلاف احتجاج کیا تھا۔ اتقائیت کا میلان بھی اسی طرف تھا۔ اس طرح سے تاثر نے عقلیت کی جگہ لے لی اور یہی نظریہ ہر طرف چھا گیا۔ لفظ 'Sentimental' کا استعمال اٹھارھویں صدی میں شروع ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح انگریز ناول نویس اسٹرن (Sterne) نے وضع کی اور لیسنگ (Lessing) کی تجویز پر جرمن زبان میں اس کا ترجمہ 'Empfindsam' کیا گیا۔ یہ خیال کہ تاثر حیاتِ شعوری کا ایک مستقل پہلو ہے پہلے نظریۂ جمالیات کے قیام کی کوششوں کے اثنا میں پیدا ہوا تاثر جمالی کی تحقیق میں جے جی سولتزر (J. G. Sulzer) اور موزز منڈل زون (Moses Mendel and solm) کی توجہ اس امر کی طرف منعطف ہوئی کہ تاثر میں نفسی زندگی کا ایک بلا واسطہ اور ایجابی پہلو اُن کے سامنے ہے جسے محض تاریک تصورات کا ایک ایسا ہیولے سمجھنا بے انصافی ہے جس کے اندر محض ہمارے نقص عقل کی وجہ سے پوری توضیح پیدا نہیں ہوئی۔ لائبنٹز اور ولف کی نفسیات کے مطابق تاثر محض ایک تاریک اور غیر مکمل تصور تھا۔ اسے سی بوم گارٹن (A. C. Baumgarten) جو ولف کا پیرو تھا اس نے سب سے پہلے 'Aesthetics'

باب ا

کا لفظ جدید معنوں یعنی نظریۂ جمال کے لئے استعمال کیا (Aesthetica 1750) اپنے نظامِ فکر کی مناسبت سے جمالیات کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ جمالیات وہ علم ہے جس میں تاریک ترین تصورات کے لئے قواعد معین کئے جاتے ہیں اور جمالیات ملکۂ علم کا ادنیٰ حصہ ہے جس طرح کہ منطق واضح تصورات کے قواعد معین کرتی ہے، اور ملکۂ علم کے اعلیٰ حصے سے تعلق رکھتی ہے۔ نفسی زندگی کی اندرونی کیفیات، شاعری اور دیگر فنون لطیفہ کی نسبت اٹھارھویں صدی کے وسط میں جو غیر معمولی دلچسپی پیدا ہوئی، اس کی وجہ سے ایک ایسی جدید نفسیات کی تمنا ظہور میں آئی جس کے اندر تاثر کو حیات شعور میں ایک مستقل اور ایجابی حیثیت حاصل ہو۔ منڈل زون کا یہ ایما بالکل بجا ہے کہ اگر بوم گارٹن کا نظریہ صحیح ہو تو نورِ عقل کی ترقی سے احساسِ حسن فنا ہو جائے اور اگر کوئی ہم سے اعلیٰ ہستیاں ہیں جن کے نفوس میں ہم سے زیادہ صفائی پائی جائے تو وہ بصد حسرت وافسوس یہی کہیں کہ "اس بدبخت خصوصیتِ امتیازی نے لذت کے ان سرچشموں کو بند کر دیا جو ادنیٰ ہستیوں کے لئے ہر طرف کشادہ ہیں" یہ امر کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا کہ یہ الفاظ فلسفہ تنویر کے ایک نوعی نمایندے کی زبانِ قلم سے نکلے۔ خود تنویر کی خاطر وہ اس کا متقاضی ہے کہ حیاتِ نفسی میں محض ظلمت او وضوح کے امتیاز ہی کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ ظلمت تصور کا لذت یا الم سے کوئی لازمی تعلق نہیں۔ اس کی رائے میں جب روح کو کثرت کے اندر وحدت وتناسب کا احساس ہوتا ہے تو اس میں لذت کا تاثر پیدا ہوتا ہے (یا نظام عصبی میں احساسِ تناسب سے لذت حسی پیدا ہوتی ہے)۔ تاثر محض ایک مزاحمت کی کیفیت نہیں ہے بلکہ ایک ایجابی نفسی قوت ہے۔ بعد کی ایک تصنیف (Morgenstunder 1786) میں منڈل زون تاثر کو "ملکۂ استحسان" کہتا ہے اور اس طرح سے نہایت عمدگی سے حیاتِ شعوری کے اس اہم وظیفے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کانٹ اپنی تصنیف "دینیاتِ فطری اور اخلاقیات کے اصول کی وضاحت ("Uber dic Dentlichkeit der Grundsatze der naturlichen Theslogic und Moral, 1762)- میں سولتزر اور منڈل زون کے بیان کردہ

باب

علم و تاثر کے فرق پر بہت زور دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ "حال ہی میں لوگوں نے اس حقیقت کا ادراک کیا ہے کہ تفکر، صداقت کے ملکہ کا نام علم ہے اور وجدانِ خیر ایک تاثر ہے اور ان دونوں میں خلطِ مبحث نہیں کرنا چاہئے"۔ کانٹ اس مسئلے میں صرف اپنے المانی پیشروؤں ہی سے نہیں بلکہ ہچیسن اور ہیوم اور سب سے زیادہ روسو سے متاثر ہے لیکن فیصلہ کن قدم ٹیٹنز (Tetens) نے اٹھایا جس نے احساس اور تاثر میں امتیاز قائم کیا۔ اس سے پیشتر یہ دو الفاظ مرادف ہی شمار ہوتے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ "احساسات کے مقابلے میں تاثرات وہ کیفیات نفسی ہیں جن میں ہمیں اپنے نفس کے اندر ایک تغیر یا اثر معلوم ہوتا ہے اور اس تغیر یا اثر پیدا کرنے والی شئے کی طرف کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ احساس میں ہم اپنے اندر ایک شئے کے حسی ارتسام کو محسوس کرتے ہیں جو ہم کو اپنے سے خارج معلوم ہوتی ہے"۔ لیکن ان دونوں میں اس قدر قریبی تعلق ہے کہ ٹیٹنز وضاحت کو قربان کرکے یہ تجویز کرتا ہے کہ ان دونوں کے لئے تاثر کا لفظ استعمال کیا جائے۔ وہ لائبنٹز اور ولف کے اس طرزِ عمل کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ نفسی زندگی کے تمام عناصر کو تصورات کہا جائے اور ہیوم کے طریقے کے مطابق تصور کو محض تمثالِ ذہنی کے لئے مخصوص کرنا چاہتا ہے۔ اور وہ تصورات کی تعمیر و ترکیب کے ملکہ کو "فہم" کہتا ہے اسی لئے اس کی نفسیات میں یہ سہ گونہ تقسیم پائی جاتی ہے تاثر فہم اور ارادہ جن میں سے دو موخرالذکر حیاتِ نفسی کے فاعلی پہلو ہیں اور تاثر انفعالی پہلو۔ کانٹ نے ٹیٹنز کی تقسیمِ ثلث کو اختیار کیا لیکن تاثر اور احساس کے فرق کو زیادہ بے تناقضی سے قائم رکھا۔ اس زمانے میں ان نفسیاتی امتیازات کی صحیح اہمیت کا کوئی اندازہ نہیں تھا اور عام میلان یہی تھا کہ ہر جدید تحقق شدہ نفسیاتی امتیاز کے لئے ایک مخصوص نفسی ملکہ قائم کیا جائے اور نفسیاتی تحقیقات میں یہ ایک بالکل مستثنےٰ بات تھی کہ محض بیان و اصطفاف سے بالاتر مسائل پر غور کیا جائے سپائنوزا اور انگریزی محققین نے نظریۂ ایتلاف سے جس توجیہی نفسیات کی بنا ڈالی تھی، اس کو ان لوگوں نے بالکل نظرانداز کر دیا تھا۔ لیکن اس خامی کے باوجود دورِ تنویر کی نفسیات بھی اہمیت سے خالی نہیں اس نے لوگوں کی قوتِ تامل

باب

(باطن بینی) کو تیز کر دیا اور تاثر کو حیاتِ شعوری کا مستقل پہلو تسلیم کر کے اس نے اہم اور دوام پذیر ترقی کا ثبوت دیا۔

اٹھارھویں صدی کے وسط میں تاثر کی حمایت میں یہ زبردست تحریک فرانس میں انقلاب انگیز تصوّرات کا سرچشمہ بن گئی لیکن جرمنی میں جہاں امور عامہ میں حصہ لینے کا تقاضا ایسا زبردست نہیں تھا اس نے اور راہیں اختیار کر لیں یہاں پر یہ قوت کچھ تو نفسیات کے مطالعہ میں صرف ہوئی اور کچھ اس سمت کی فنی تخلیق میں جس کے پیشرو ہرڈر (Herder) اور گوئٹے (Goethe) تھے۔ یہاں پر عقلی اور جمالیاتی دلچسپیوں میں انہماک بہت زیادہ تھا اس لئے اس دور کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ اس کی تجربی نفسیات میں حیاتِ شعوری کے فاعلی پہلو یعنی ارادہ پر اس قدر کم زور دیا گیا ہے۔ جرمنی میں اس دور میں تنویرِ عقل اور تاثر مرکز توجہ تھے لیکن زیادہ گہری طبیعتوں کو یہ احساس تھا کہ ان میں کسی چیز کی کمی ہے۔ فریڈرش ہائنرش یعقوبی نے (Friedrich Heinrich Jacobi) جس کی تاثریت پر اپنے زمانے کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اگرچہ، جیسا کہ ہم ایک اور سلسلہ میں بعد میں ذکر کریں گے، بہ حیثیت ایک فلسفی کے وہ اہلِ تنویر کے خلاف تھا۔ اپنی پہلی تصنیف میں اس حیاتِ تاثر کے الم انگیز ہونے کا ذکر کیا ہے، جس کا عمل کی جانب فطری سیلان مسدود ہو جائے۔ اس طرف اشارہ کرنے کے بعد کہ جدید سلطنت میں حیاتِ اجتماعی گہرے تاثرات اور سیرِ عظیمہ کے لئے خارجی میدانِ عمل مہیا نہیں کرتی اس کے مکالمے (Der Kunstgarten 1779) ”گلشنِ فنون“ میں مفصلۂ ذیل اقتباس ملتا ہے ”افسوس ہے کہ روح کو ایسے تاثرات اور افکار سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو عمل سے سرزد نہ ہوں اور عمل کی طرف مائل نہ ہوں ہمارا لطیف ترین علم آخر میں کاہلانہ تفکر کے کام آتا ہے اور ہمارا بلند ترین تاثر تنہائی میں انبساطِ بے ثمر کی آفرینش کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ارواحِ جمیلہ اور قلوبِ شریفہ کا زمانہ تھا انسانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ اعلیٰ ترین باتیں ان کو حاصل ہو سکتی ہیں۔ ہر طرف جوش و اضطراب، طوفان و ہیجان (Sturm und Drang) نمودار تھا قلب کے تقاضوں کو عقل و قواعد و اخلاق کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی تھی۔

باب

فطرت کی اصلی قوت اور سادگی جسے اپنے خیال میں انھوں نے دوبارہ دریافت کیا تھا تہذیب وجماعت کی تمام شکلوں پر فائق سمجھی جاتی تھی۔ ہیولانی زندگی کو وہ اعلیٰ ترین خیال کرتے تھے۔ اپنے اندر سے نئی صورتوں کے پیدا کرنے کی قابلیت پہلے فقط شاعری میں عمل پیرا ہوئی۔ اس دور ہیجان میں تصورات تاثر سے متعین ہوتے تھے حالانکہ فلسفۂ تنویر کے نزدیک امکان اس سے بالکل برعکس تھا یہ جدید نفسیات کی تعلیم کی تجربی تصدیق تھی کہ تاثر نفسی زندگی میں مستقل حیثیت رکھتا ہے تخئیلیت (Romanticism) عقلیت ہی کے مرکز میں سے ابھر پڑی۔ اس کے بعد مسلسل مختلف صورتوں میں تخئیلیت ادبیات پر چھائی رہی اور عقل کی طویل مشقت کے بعد انسانی تخیل نے دوبارہ زندگی پائی اور جیساکہ آگے چل کر معلوم ہوگا اس تمام صناعی اور تخیلی احیا کا فلسفے کے ارتقا پر بہت اثر ہوا اور اس کی تاریخ میں ایک اہم مقام پر اس نے فلسفے کو ایک خاص سمت میں ڈال دیا۔

فلسفۂ تنویر کی نفسیات کی وجہ سے اس کو اپنے حدود کا علم ہوا۔ لیکن تنویر کے کلاسیکل دور میں اس کے نوعی نمائندوں کو اس کے حدود کا احساس نہیں تھا مفکرین تنویر کا یہ خیال تھا کہ عقل نے ان کو کم ازکم صحیح راستے پر ڈال دیا ہے، اگرچہ انھوں نے تمام راستہ طے نہیں کیا۔ یہ مفکرین گو اس امکان کو تسلیم کرتے تھے کہ آئندہ نسلیں عقلی روشنی میں ترقی کریں گی لیکن ان کے خیال میں اس اقرار سے یہ لازم نہیں آتا تھا کہ خود ان میں ابھی کافی ظلمت وجہالت باقی ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ کم ازکم جو کچھ حصول سعادت سے تعلق رکھتا ہے اس کو عقل دریافت کرسکتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے پہلے خدا اور بقائے روح پر ایمان ہے اور ان لوگوں کے نزدیک اس کے بغیر انسان اپنے آپ کو محفوظ خیال نہیں کرسکتا۔ انگریزی اور فرانسیسی مصنفوں نے جس فطری مذہب کی تعلیم دی تھی اسے انھوں نے اختیار کرلیا اور بے شمار رسالے اس کی بحثوں میں لکھے لیکن جرمنی میں صرف چند حالتوں میں مذہب وحی کے خلاف مذہب فطرت نے مناظرانہ مقابلہ کیا۔ پروٹسٹنٹ دینیات کا توکی دینیات کی

نسبت زیادہ لچکدار تھی۔ کلیسا کے عہدوں اور یونیورسٹیوں کے دینیات کے شعبوں میں زیادہ تر وولف کے پیرو مامور تھے جو کسی شئے کو وحی نہیں سمجھتے تھے جو عقل کے مطابق نہ ہو لیکن اُنھیں پورا یقین تھا کہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ صحیفوں میں جو کچھ لکھا ہے وہ عقل کے بالکل مطابق ہے اس کلیسائی عقلیت نے انجیل کے معجزات کی عقلی توجیہ پر بہت زور دیا کیونکہ اس کے نزدیک یہ بات بالکل مسلّم تھی کہ عیسائیت ضرور مذہبِ عقل کے موافق اور اس کا تاریخی اظہار واعلان ہے۔ اس طرح سے تجربے اور ازمنۂ سابقہ سے حاصل کردہ عقلیات کی کلیسائی ذرائع سے تمام قوم میں اشاعت ہوگئی اور ایک اہم تعلیمی کام سرانجام پاتا رہا۔ کلیسا تنویر کے اچھے اور برے دونوں پہلوؤں کا حامی ہوگیا لیکن مذہب فطرت اور مذہب منقول میں ہر حالت میں موافقت پیدا کرنا آسان نہیں تھا انفرادیت کے عہد میں جب اس قدر مختلف تحرکات شعور کے اندر دست وگریبان تھے یہ نتیجہ لازمی تھا کہ افراد کا مذہبی ارتقا مختلف سمتیں اختیار کرلے۔ یوحنا کرسچین ایڈلمن (Johaun Christian Edelmann 1698-1767) نے اپنی خود نوشتہ سوانح عمری میں اس عجیب وغریب ارتقا کی مثال پیش کی ہے وہ قدیم الاعتقادی سے اتقائیت کی طرف آیا اور اتقائیت سے گزر کر عقلیت کی طرف اور یہاں سے اس نے اس نقطۂ نظر کی طرف عبور کیا جو بعد میں لیسنگ ہرڈر اور شلائر ماخر نے اختیار کیا۔ قدیم الاعتقادی کی لفظ پرستی اور ظاہری مذہبیت سے بیزار ہو کر وہ اتقائیت کی طرف آیا جس کے اندر کچھ ولی منش لوگ تھے جو روایتی مذہب سے خارج تھے۔ لیکن ان مدعیان اتقا کی عقل سے نفرت اور حب اقتدار کو دیکھکر اس کو نہایت غصہ آیا اور ان سے مایوس ہو کر اس کو خیال ہوا کہ یوحنا کی انجیل کے ابتدائی الفاظ کا ترجمہ یہ نہیں ہونا چاہیئے کہ لفظ خدا تھا، بلکہ عقل خدا تھی، اگر عقل خدا ہے تو مذہب میں کوئی شئے عقل کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ اس طرح سے وہ اتقائیت سے عقلیت کی طرف عبور کر گیا۔ اس کے بعد سپائنوزا کی اس تعلیم سے واقف ہونے پر کہ خدا اشیا کی باطنی علت ہے نہ کہ خارجی علت، اس نے عام مفہوم میں جسے عقلیت کہتے تھے اس کو بھی ترک کر دیا اب خدا کی نسبت اس کا یہ اعتقاد ہوا کہ

وہ اشیاء کا سرمدی جوہر ہے۔ دنیا میں ہر شے جو سچی اور بھلی ہے خدا ہے کائنات ازلی و ابدی ہے۔ مسیح ایک انسان تھا جو لوگوں کو خدا کی نسبت غلط تصورات سے ہٹا کر اور یہ تعلیم دے کر کہ باہمی محبت خیر اعلےٰ ہے، خدا سے قریب کرتا تھا پروہتوں نے اس لئے اس کے خلاف فتوےٰ دیا کہ ان کا خیال تھا کہ وہ ان کی حکومت کا قلع وقمع کرنا چاہتا ہے، اگرچہ وہ عوام کو ہمیشہ ان پروہتوں کی طرف راجع کرتا تھا (ایڈلمن اور اس کے تابعین بھی آخر میں یہی کرتے رہے) جب کوئی شخص خواب قریب سے چونک اٹھتا ہے تو اس کے لئے روز محشر نمودار ہوجاتا ہے۔ ایڈلمن اس کو ممکن سمجھتا تھا کہ تاریخی انتقاد اور معنوی تاویل سے انجیل میں سے سچا مذہب دریافت ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے متعلق ہرمن سیموئل رائمیروس (۱۷۶۸ ۱۶۹۴) کے خیالات بالکل مختلف تھے جو مادیت اور الحاد کے خلاف فطری مذہب کی صداقت کا زبردست حامی تھا۔ یہ اس کا راسخ ایمان تھا کہ فطرت کی مقصدیت (خصوصاً عقل حیوانی جس پر اس نے ایک خاص کتاب تصنیف کی) اس حقیقت کی شاہد ہے کہ دنیا کو ایک دانا اور فضل وکرم والے خدا نے پیدا کیا ہے اور آئندہ زندگی میں انسان کو اس کی نسبت بدرجہا اعلیٰ سعادت ہوگی جس قدر کہ اس زندگی میں ممکن ہے لیکن ساتھ ہی اسے اس امر کا بھی پختہ یقین تھا کہ انجیل میں جو کچھ لکھا ہے وہ فطری مذہب کی معقولیت اور اخلاق کے خلاف ہے مگر اپنے اس اعتقاد کو بھی افشا کرنا نہیں چاہتا تھا۔ ذاتی طور پر وہ انجیل اور انجیل کی تاریخ کے متعلق اپنے افکار میں وضاحت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا اور ایک کتاب کی تصنیف میں منہمک رہا جس کا نام اس نے معقول پرستاران خدا کے لئے عذر رکھا۔ اس کتاب میں اس نے انجیلی لٹریچر کے خلاف تاریخی اور حکیمانہ نقطۂ نظر سے سخت تنقید کی اس تصنیف کے شائع نہ کرنے کی اس نے ایک بہت موثر وجہ بیان کی ہے وہ کہتا ہے "مجھے ڈر ہے کہ کٹر متعصب لوگ مجھے بیوی بچوں کی محبت سے محروم نہ کردیں یا مجھ پر ایسا ظلم نہ کریں جس کا اثر ان تک بھی پہنچے پادری صاحبان کو یہ یقین رکھنا چاہیئے کہ ایک شریف آدمی جسے تمام عمر اپنی اصلیت کو چھپا کر ریا کی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے، اسے اپنے ضمیر پر سخت ستم کرنا

پڑھتا ہے "کسی کو یہ وہم و گمان نہیں ہو سکتا تھا کہ ہامبرگ (Hamburg) کے اس پروفیسر کی میز میں کیا چھپا ہوا ہے جس نے خدا اور بقائے روح کے ثبوت میں اس قدر عمدہ دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کی وفات کے بعد اس کے کنبے والوں نے اس کتاب کا قلمی نسخہ لیسنگ کو دکھایا جس نے یہ کہ کر کہ یہ نسخہ ولفن بیوٹل کے کتب خانے میں ملا ہے اس کے کچھ حصے شائع کر دیئے۔ ڈیوڈ سٹراوس نے بعد میں ملخص صورت میں تمام کتاب شائع کر دی (Rimarus und seine Schutzschrift Leipzig 1862) یہاں پر ہمیں رائمیریوس کے عام نقطۂ نظر سے دلچسپی ہے کہ فطری مذہب اکتفا کرتا ہے اس لئے وحی کی کوئی ضرورت نہیں علاوہ ازیں وحی طبیعی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے ناممکن ہے خدا معجزوں سے اپنے کام میں خلل انداز نہیں ہو سکتا اور نہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ بعض لوگوں کو براہ راست وحی بھیجے اور دوسروں کو اس سے محروم رکھے یہاں تک کہ بعض لوگ اس سے واقف بھی نہ ہو سکیں۔ لیکن رائمیریوس کے نزدیک عذاب ابدی کی تعلیم خدا کے صحیح تصور کے سب سے زیادہ خلاف ہے۔ وہ سب سے پہلے اسی مسئلے پر منحرف ہوا اس کے علاوہ انجیل کی روایت میں بہت سی اور تفصیلات بھی تھیں جو اس کو مشتبہ معلوم ہوتی تھیں اپنی تنقید سے وہ خالص سلبی نتیجے تک پہنچا وہ ان قصوں کی یہی ایک توجیہہ پیش کر سکا کہ وہ یہودی ملانوں اور عیسائی مبلغین کے فریب کا نتیجہ ہیں۔ اس جرمن فلسفی کی بادیانت تحقیق بھی اس کو انہیں نتائج پر لے آئی جن پر والٹیر کسی قدر سبک استدلال سے پہنچا تھا اس کا خیال تھا کہ یا وحی صحیح ہے یا یہ فریب ہے۔ اس وقت سے قویم الاعتقاد طبقہ اور آزاد خیال لوگ دونوں اس محتمل الضدین سے باہر نہیں جا سکے اور ابھی تک مذہبی بحثیں اس بنا پر ہوتی ہیں گویا کہ رائمیریوس اور والٹیر کے بعد فلسفۂ مذہب میں کوئی نیا نقطۂ نظر پیدا ہی نہیں ہوا۔

موزز منڈل زون (Moses Mendelssobn 1729-1786) کے نزدیک جس نے فطری مذہب کو نہایت عام فہم طریقے سے بیان کیا ہے، مذہب فطرت اور مذہب وحی کے درمیان اتنی شدید مخالفت نہیں پائی جاتی۔ وہ ڈیسائو (Dessan)

کا رہنے والا ایک یہودی تھا اور اپنے معلم تلمود کے ساتھ برلن آ گیا تھا۔ سپائنوزا کی طرح وہ عبرانی ادبیات سے اعلیٰ اور عقلی تربیت کا متمنی تھا اور اسی تمنا نے اس کو مغربی یورپ کے لٹریچر کی طرف راغب کیا۔ یہ بات اس کے لیے نہایت مشکل تھی کیونکہ اس زمانے میں جرمن زبان کا سیکھنا یہودیوں کے لئے ممنوع تھا لیکن شباب کی قوت تمام رکاوٹوں پر غالب آ گئی۔ اس نے جرمن اور لاطینی زبانیں سیکھیں اور لوک اور ولف اس کے دلپسند مصنفین ہو گئے۔ اپنے شوق سے اس نے اس قدر ترقی کر لی کہ اس نے یہ اہم کام اپنے ذمے لے لیا کہ جو فلسفہ ولف اور اس کے پیروؤں نے متعدد مغلق اور علمیت نما جلدوں میں بیان کیا ہے اسے ادبی جرمن میں بیان کر دے۔ المانی ادبیات میں اس کو ایک معزز حیثیت حاصل ہو گئی اور لیسنگ اور کانٹ سے دوستانہ تعلقات پیدا ہو گئے اس کی تصنیفات کو ہم اس زمانے کے عام فہم فلسفہ کی ایک نوعی مثال تصور کر سکتے ہیں۔ وہ کبھی اپنے دینی بھائیوں سے الگ نہیں ہوا بلکہ نہایت درجہ کوشاں رہا کہ یہودیوں کو جماعت میں زیادہ معزز حیثیت حاصل ہو جائے۔ اپنی دلچسپ تصنیف "یورشیلم یا مذہبی قوت اور یہودیت"
(Jerusalem oder Uber religose macht und Judenthum 1783)
میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سلطنت اور کلیسا کے باہم تعلقات اگر صحیح اصول پر قائم ہوں تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ اس کے ہم مذہبوں کو قانوناً زیادہ آزادی حاصل ہو۔ اس کے خیال میں یہودیت میں کوئی ایسے اعتقادات نہیں ہیں جو عقلی مذہب کے خلاف ہوں اور یہودی مذہب ایک شریعت پر مشتمل ہے جو یہودی قوم کے لئے ہے۔ اور چونکہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ وہ بقائے روح اور ایک شخصی خدا کی ہستی کے دلائل پیش کر سکتا ہے اس لئے اس کو مذہب اور فلسفہ میں نہایت عمدہ موافقت معلوم ہوتی تھی۔ بقائے روح کے لئے اس نے مفصلۂ ذیل براہین قائم کئے اول چونکہ ملکۂ فکر مادی ترکیب کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اس لئے روح غیر مادی ہے اور غیر مادی ہونے کی وجہ سے ناقابل فنا ہے دوم وہ ہستی جو کمال کے لئے مقدر ہو اس کی ترقی یک قلم مسدود نہیں ہو سکتی خدا

کی ہستی کو کچھ تو وہ ڈیکارٹ سے اخذ کردہ وجودیاتی دلیل سے اور کچھ فطرت کی مقصدیت سے ثابت کرتا ہے۔ اس کی کتاب اوقات صبح (Morgenskunden) اس وقت شائع ہوئی جب کہ کانٹ کی انتقاد عقل خالص (Critique of Pure Reeson) نے تاریخ فلسفہ میں ایک بالکل جدید دور کا آغاز کر دیا تھا۔ منڈل زون دیباچہ میں کہتا ہے کہ "میں اس سے اچھی طرح آگاہ ہوں کہ جس مذہب حکمت سے میرا تعلق ہے اور جو اس صدی کے نصف اول میں شاید بے شرکت غلبہ مطلق حاصل کرنا چاہتا تھا اب لوگوں کی نظروں میں اس کی وہی عزت نہیں ہے"۔ اب نئے میلانات پیدا ہو گئے ہیں لیکن میں ضعف جسمانی کی وجہ سے ان سے مفصل واقفیت حاصل نہیں کر سکتا تاہم مجھے امید ہے کہ "زبردست بت شکن کانٹ" جس کی دقت نظر قابل تحسین ہے اسی انداز کمال سے تعمیر بھی کرے گا جس سے کہ اس نے پہلی تعمیروں کو منہدم کیا ہے۔ اس سے پہلے ایک موقع پر فیڈون (Phadon) کے تتمے میں اس نے اس سے بھی زیادہ کھلے الفاظ میں فلسفے کی حمایت کی تھی۔ اس میں وہ کہتا ہے "جاہلیت کے اس قدر دور طویل کے بعد، جس میں عقل انسانی توہم اور ظلم کے سامنے جھکی رہی ہے فلسفہ آخر کار ایک نئی صبح کے طلوع کی خبر دیتا ہے۔ فطرت کے مناسب مشاہدے سے علم انسانی کی تمام شاخوں نے معتدبہ ترقی کی ہے۔ اس مطالعے سے ہم اپنے نفوس کو بھی بہتر طور پر جاننے لگے ہیں۔ اعمال و جذبات نفسی کے صحیح مشاہدے سے بہت سے معلومات حاصل ہوئے ہیں اور ایک مناسب طریق تحقیق سے ان سے صحیح نتائج کا اخذ کرنا ممکن ہے فلسفے کی اس ترقی کی وجہ سے مذہب فطرت کے حقائق عظیمہ کی نسبت اس قدر تیقن پیدا ہو گیا ہے کہ اس کے سامنے متقدمین کا تمام علم ماند پڑ گیا ہے" اس تقریر کے بعد یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ وہ کانٹ کو جس کی تنقید دینیات تخیلی شائع ہو چکی تھی کیوں زبردست بت شکن کا لقب دیتا ہے۔

ابھی ہمیں فلسفۂ تنویر کی چند دلچسپ مساعی کا ذکر کرنا ہے جو اس نے مسائل علم کے متعلق کیں۔ یہ بات صحیح ہے کہ وولف کے فلسفے کو غلبہ حاصل تھا اور اس کے پیروؤں کی یہ کوشش تھی کہ اس کے اساسی خیالات عام شعور پر طاری کر دیئے جائیں

باب ۱

لیکن باوجود اس کے تجربے اور مواد کو اکٹھا کرنے کی ضرورت پر بہت زیادہ زور دیا گیا اور لوک کے فلسفے کو ولف کے فلسفے کے ساتھ ملانے کی بہت کوشش کی گئی۔ اس طرح سے ایک قسم کی انتخابیت (Helecticsim) پیدا ہو گئی، جو اس عام فہم فلسفے کے پوری طرح مطابق نہیں تھی جو بعد میں ظہور میں آیا اور جس میں زیادہ تر ولف کے فلسفے کی پیروی پائی جاتی تھی۔ اس انتخابیت کا خاص مقام زیادہ تر جامعۂ گوٹنگن (Gottingen) تھا جہاں پر فیڈر اور مائنرز اس کے سربرآوردہ نمایندے تھے اور عام فہم فلسفے کا مستقر برلن تھا جہاں منڈل زون کی تصانیف شائع ہوئیں اور جہاں نکولائی کی ' Allgemeine dentsche Bibliothek ' اور بیسٹر کی ' Berliner Monatschrift ' نے تعلیم یافتہ جمہور میں معقول خیالات کی اشاعت کی بہت کم مفکرین ایسے تھے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ لوک اور ولف دونوں کو صحیح سمجھنے سے کیا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی مواد کو جمع کرنا اور اس مواد کو اس کی فطرت کے قوانین کے مطابق مرتب کرنا ان دونوں کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے ان میں کیسے توافق پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ معدودے چند مفکرین علمیات کے شعبے میں کانٹ کے بلا واسطہ پیشرو ہیں۔ سی اے کروسیوس لائپزگ کے ایک پروفیسر نے یہ ثابت کیا کہ حس اور تفکر کا فرق تاریک اور واضح تصورات کا فرق نہیں ہے۔ اور ادراک حسی فی نفسہ کامل طور پر واضح ہو سکتا ہے Entwurf der notwendigen Vernunpt Wahrheiten, Leipzig 1745 یہ سولتزر اور منڈل زون کے اس نظریئے کے مماثل ہے کہ لذت اور الم کا تاثر تاریک تصورات سے الگ شئے ہے۔ کروسیوس نے تجربے کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دی جتنی کہ ولف اپنے نظریئے کے متوافق اس کو دے سکتا تھا۔ اس نے اس فرق کو بہت اچھا واضح کیا کہ اشیا کے ادراک کی علتیں ان کے وجود یا تکوین کی علتوں سے مختلف ہوتی ہیں۔ اسباب علم اور اسباب وجود، دو مختلف چیزیں ہیں یہ وہ امتیاز ہے جسے ولف نے اور تمام ادعائی فلسفے نے مٹا دیا تھا۔ اس کے ساتھ اس نے ولف کی اس کوشش کی بھی تردید کی کہ قانون تعلیل کو قانون اجتماع نقیضین سے اخذ کیا جائے۔ جب اس طرح سے فکر اور

باب ۱

وجود کے باہمی تعلق کا مسئلہ سامنے آگیا تو اسے ہستی خدا کی وجودیاتی دلیل کو بھی رد کرنا پڑا جس کی بنا اس مفروضے پر تھی کہ چونکہ خدا کی ہستی قابل فکر ہے اس لئے وہ موجود بھی ہے۔ یوحنا ہائنرش لیمبرٹ جس نے فلسفۂ فطرت اور ریاضیات میں بڑی شہرت حاصل کی اس فیصلہ کن مسئلے سے اور بھی قریب ہوگیا۔ اس نے اپنی کتاب 'Nenes Organon' (آلۂ نو) میں اس ضرورت پر بہت زور دیا کہ تجربے سے آغاز کرنا چاہئے اور طریق تجزیہ سے کام لینا چاہئے۔ ہم ترکیب سے شروع نہیں کر سکتے کیونکہ جن جزئی تصورات کو ہم استعمال کرتے ہیں ان کا صحیح تعین سب سے مقدم ہے ہمیں پہلے لوگ کی طرح تصورات کو الگ الگ مطالعہ کرنا چاہئے۔ لیکن تجربے میں کے سادہ تصورات کو دریافت کرنا ہی کافی نہیں ہمیں یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ کتنے مختلف طریقوں سے یہ تصورات ترکیب پا سکتے ہیں اس طرح سے ہم تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ محض تصورات کو واضح کرنے کے بعد ہمیں ان اساسی اصول متعارفہ کو منکشف کرنا چاہئے جو ان کی تہ میں مضمر ہوں۔ لیمبرٹ کو اس عبور میں کوئی دقت معلوم نہیں ہوئی اس کا خیال تھا کہ اگر ہم بسیط ترین تصورات سے شروع کریں اور ان کے تمام ممکن مرکبات کو دریافت کرلیں تو ہم کامل اعتماد سے تعمیر و ترکیب پر ہاتھ ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اس کو اچھی طرح معلوم تھا کہ اس طرح سے ہم محض ایسی صُور یا ظروف تک پہنچ سکتے ہیں جن کے اندر کوئی مظروف نہ ہو۔ اس نے ۳ فروری ۱۷۶۶ء کو کانٹ کو ایک خط لکھا جس کے خیالات ان دونوں اسی سمت میں چل رہے تھے اور اس میں یہ سوال اٹھایا کہ کہاں تک صورت کا علم مادے کے علم کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے اس حد تک اس کو فلسفیانہ تعبیر کے جواز میں شک ہے وہ ایک فیصلہ کن نتیجے پر آپہنچتا ہے لیکن اس پر زیادہ غور نہیں کرتا۔ کانٹ کی نظروں میں اپنے اس پیشرو کی اس قدر عزت تھی کہ اس کا ارادہ تھا کہ اپنی 'تنقید عقل خالص' کو اس کے نام سے معنون کرے لیکن اس کتاب کے شائع ہونے سے پیشتر ہی لیمبرٹ کا انتقال ہوگیا۔ لیمبرٹ ابھی تک فلسفۂ تنویر کی یقینیت کا قائل تھا کیونکہ اس پر وہ حقیقت واضح نہ ہوئی جو کانٹ پر بہت پہلے منکشف ہو چکی

باب

تھی کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کرنے کے لئے بعض ایسے شرائط مقدم ہیں یا جن سے تحدید علم لازم آتی ہے۔ جنوبی شلیسوگ کا رہنے والا یوحنا نکولاس ٹیٹنز (Johaun Nicolaus Teteus) کانٹ کے اساسی خیال سے قریب تر پہنچ گیا۔ کچھ مدت بٹنزو اور کیل میں فلسفہ اور ریاضیات کا پروفیسر رہنے کے بعد وہ کوپنہاگن میں حکومت کے بہت سے اعلیٰ عہدوں پر ممتاز رہا اور وہیں پر ۱۸۰۵ء میں وفات پائی۔ ۱۷۷۰ء میں کانٹ نے ایک مقالہ (Dissertation) شایع کیا تھا جس میں اس نے اپنے انتقادی فلسفے کے اساسی اصول بیان کئے تھے۔ ٹیٹنز کو اسی تصنیف نے اس سمت فکر میں ڈال دیا۔ کانٹ کی تصنیفِ عظیم سے بلا واسطہ دور ماقبل میں جرمن میں شائع ہونے والی کتابوں میں ٹیٹنز کی کتاب Versuche "uber dies meuschliche Natur' (انسانی فطرت کے متعلق مساعی تحقیق) نفسیات اور علمیات دونو حیثیتوں سے اہم ترین فلسفیانہ تصنیف تھی۔ نفسیات کے متعلق اس کی اہمیت کی طرف ہم پہلے ایما کر چکے ہیں علمیات میں ٹیٹنز ایک ایسے اصول فکر سے شروع کرتا ہے جس سے شاید کانٹ کے فلسفے میں بھی زیادہ وضاحت پیدا ہوجاتی اور وہ خیال یہ ہے کہ تمام شعوری ادراک کسی نسبت کا ادراک ہوتا ہے۔ ہر عمل توجہ میں ہم اس شئے کو جس پر ہم توجہ کرتے ہیں اس کے ماحول سے الگ کر لیتے ہیں "جب میں دیکھو" کا لفظ بولتا ہوں تو اس سے کم از کم یہ مراد ہوتی ہے کہ شئے مشارٌ الیہ الگ چیز ہے۔ ادراک کرنا امتیاز کرنا اور شناخت کرنا ہے" اس کے بعد دوسرا قدم شعوری مقابلہ ہے۔ اس میں بھی عمل فکر سے اشیا کے مابین مماثلت یا مخالفت کی نسبت قائم کی جاتی ہے۔ زمان و مکان بھی خاص قسم کی اضافتیں یا نسبتیں ہیں جیسا کہ کانٹ اپنے مقالے میں کہہ چکا تھا وہ ایسی صور علمیہ ہیں جن میں ہمارے محسوسات کا مواد مرتب ہوتا ہے وہ کانٹ کا حوالہ دے کر کہتا ہے "جناب کانٹ ہم کو بتا چکے ہیں کہ ہم وقت کے تصور کو اشیاء محسوسہ کے ادراک سے الگ نہیں کر سکتے۔ اعمال تاثر جو ہمارے ذہن کے اندر جاری رہتے ہیں ان میں توالی اور زمانہ پایا جاتا ہے

خواہ کوئی اشیا محسوس نہ ہو رہی ہوں جن میں سے ہم وقت کو مجرد کر سکیں اضافتِ انحصار یعنی نسبت تعلیل بھی اسی صنفِ اضافات میں سے ہے۔ ٹیٹنز نے اس مسئلے میں ایک مبہم سی کوشش کی ہے کہ ہیوم اور وولف کے بین بین کوئی راستہ اختیار کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ "تجربے کے بغیر میں یقیناً کبھی یہ فرض نہیں کر سکتا تھا کہ کسی ایک مظہر کے وقوع کے بعد کوئی دوسرا مخصوص مظہر آئے گا۔ لیکن میں اس مفروضے کو ایک ایسے قضیے کے ذریعے سے بیان کرتا ہوں جو میری عقل کو مجبوراً قائم کرنا پڑتا ہے اور اسی لئے وہ عادت یا ایتلافِ تصورات سے مختلف چیز ہے وہ ایک صحیح خیال ہے اگرچہ اس کا وجود تجربے سے ماقبل ہے" لیکن یہ ہیوم کے سوال کا جواب نہیں ہے ٹیٹنز کہیں یہ ثابت نہیں کرتا کہ ہماری عقل منطقی لزوم کے ساتھ جو قضایا قایم کرتی ہے، وہ حقیقی واقعات کی نسبت صحیح ہوتے ہیں جب کانٹ نے ٹیٹنز کی کتاب (Versuche) (مساعی) پڑھی جس کی وہ بہت قدر کرتا تھا اور ہمیشہ اپنی میز پر رکھتا تھا تو اس کے ذہن میں وہ خیال پیدا ہو چکا تھا جو اس نقطے پر نظریۂ علم کو آگے بڑھانے کے لئے ضروری تھا۔

باب دوم

گوٹ ہولڈ افرائم لیسنگ

GOTIHOLD EPHRAIM LESSING

جو کچھ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عہدِ تنویر میں سے
اکثر مقامات پر اس کی سرحدوں سے ماورا راہیں نکل آئیں۔ یہ صحیح ہے
کہ اس دور میں اپنے آپ کو کامل سمجھنے اور فریسیانہ انداز میں ازمنہ ماقبل کو
تاریک اور جاہل تصور کرنے کا ایک خاص میلان تھا لیکن یہ زمانہ امکانات کا
مخزن تھا اور جرمنی کے لئے یہ شاعرانہ اور فلسفیانہ تخلیقات کے عظیم الشان عہد
کی طرف عبور کا وقت تھا۔ دورِ عبور میں سے گزرنے کا احساس اس عہد کی
سرآمد شخصیت میں خاص طور پر قوی تھا۔ اگرچہ لیسنگ کے منڈل زون اور
نکولائی سے دوستانہ تعلقات تھے اور اس علمی دوستی میں ان لوگوں کی حیثیت
لیسنگ کے مقابلے میں محض انفعالی نہیں تھی لیکن لیسنگ ان کی طرح عہدِ تنویر
سے اس قدر مطمئن نہیں تھا۔ اپنے زمانے میں وہ اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتا
تھا۔ عقلی زندگی کی مروجہ صورتوں سے بیزار ہو کر اس نے سقراط کی طرح تلاشِ
حقیقت اور طلبِ صداقت کے ذاتی اور شخصی پہلو پر زور دیا۔ وہ کہتا ہے کہ
شکار کا تعاقب اس کے حصول سے بہتر ہے۔ سعی و طلب کے ذاتی احساس پر زور
دینے میں وہ اپنے عہد کی پیداوار ہے اور اس کی وجہ سے وہ دوسرے زمانوں اور
دوسروں کے نقاطِ نظر کے لئے ایسی بصیرت رکھتا تھا جو تنویریین اور تاثریین کے لئے

باب ۲

ممکن نہیں تھی مختلف زمانے اور نقاطِ نظر جن نتائج پر پہنچے اگر ہم ان نتائج ہی کو مدنظر رکھیں تو ان میں بیّن فرق معلوم ہوتا ہے لیکن ان باطنی کوششوں اور نفسی قوتوں میں جنھوں نے یہ نتائج پیدا کیے باہم بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیسنگ کا تاریخی احساس اس کے اس چہیتے تصور سے وابستہ ہے کہ زندگی ایک سرمدی سعی وطلب ہے اور بطنِ مستقبل میں جو خزانے مضمر ہیں، بڑے ذوق و شوق سے ان کے ظہور کی امید رکھنا اس تصور سے اور بھی قریبی تعلق رکھتا ہے۔

یہاں پر ہم اس سے بحث نہیں کر سکتے کہ بحیثیت ایک شاعر اور محقق جمالیات کے لیسنگ کی کیا اہمیت ہے اگرچہ بلاشبہ اس بات کی تحقیق نہایت دلچسپ ہوگی کہ تمام مختلف شعبوں میں جن میں وہ منہمک رہا اس کا اساسی انداز کیا تھا۔ ہم اس کے سوانح حیات بھی یہاں بالتفصیل بیان نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی زندگی کے کوئی ایسا مواد نہیں ملتا جس سے ہمیں اس کو بطور ایک حکیم مذہب کے سمجھنے میں مدد ملے۔ وہ ۱۷۲۹ء کو کامنتز میں لوزِتز کے علاقے میں پیدا ہوا اس نے لائپزگ میں تعلیم حاصل کی اور برسلا برلن اور ہامبرگ میں رہا۔ وہ شعر کہتا رہا اور جمالیات پر کتابیں لکھتا رہا یہاں تک کہ ۱۷۷۰ء میں ولفن بیوٹل میں محافظ کتب خانہ ہو گیا اوائل عمر ہی سے اس کو فلسفیانہ مطالعہ کی عادت تھی اور وہ فلسفیانہ تصانیف کی تجویزیں کرتا اور ان کے خاکے کھینچتا رہتا تھا۔ لیکن ولفن بیوٹل کے زمانے میں اس کی دلچسپیوں کا یہ پہلو نمایاں ہوا۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ رائیمروس کی کتاب اعتذار (Apology) کے اجزا چھاپ کردہ مناظرے اور مجادلے میں مبتلا ہو گیا۔ وہ اپنے زمانے کے تنگ دل راسخ الاعتقاد گروہ سے ادبی جنگ کرتا رہا جواب لوگوں کے اس وجہ سے یاد ہے کہ اس کے اثناء میں لیسنگ نے کمالِ بیان علمیت اور ثروت افکار کا اظہار کیا اس نے ۱۷۸۱ء میں وفات پائی۔

لیسنگ اس سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اس کو خاص طور پر تنقید میں ید طولےٰ حاصل ہے اس کی طبیعت میں ملکۂ تخلیق نہیں تھا تاہم اس میں دو صفتیں ایسی تھیں جو اس کو دیگر معاصرین سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذہب فلسفہ اور جمالیات میں اس کے اندر سچی اور تازہ روحانی زندگی کے لئے ناقابل آسودگی تشنگی موجود تھی۔ دوسرے

یہ کہ اس کی طبیعت میں تاریخی احساس اور اگلے زمانوں کی اصلی عقلی آفرینشوں کو سمجھنے اور ان کی داد دینے کی غیر معمولی قابلیت پائی جاتی تھی۔ اس کا تاریخی احساس ہی شاید ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے تمام معاصرین سے بالکل ممتاز نظر آتا ہے۔ اگر قویم الاعتقادی اتقائیت اور عقلیت ایں سے کوئی اس کے لئے تسلی بخش ثابت نہ ہوئی کیونکہ اس کو یقین تھا کہ مستقبل کی مذہبی زندگی ان میں سے کسی راستے پر نہیں چلے گی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ تمام روایتی مذاہب کی تاریخی حیثیت کا اس کو نہایت واضح احساس تھا۔ صحائف کو، جن کی تاویل پر لوگ کبھی متفق نہیں ہو سکتے، عیسائیت کی اہم ترین شکل سمجھنے کی بجائے لیسنگ اس تمام قومی زندگی مذہبی ارتقا اور روایات کی طرف واپس گیا جن میں یہ صحائف پیدا ہوئے اور جن سے ان کی توجیہ ہوتی ہے رائمیروس کی کتاب کے شائع کرنے کی حمایت میں اس کا یہ کہنا کہ عیسائیت کا انحصار انجیل پر نہیں ہے، محض حکمتِ عملی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ عیسائیت انجیل سے قدیم تر ہے اور اس کے مستقبل کا انحصار نہ کتابی علم پر ہے اور نہ روح اور اس کی قوتوں کے بیان پر، بلکہ اس روح اور اس قوت کی مسلسل زندگی اور موجودگی پر (Uber den Beweis des Geistes und der Kraft) وہ کتابی علم اور دینیاتی ہدایات کی قدر و قیمت میں مبالغہ کرنے کا دشمن ہے جو پروٹسٹنٹ کلیساؤں کی عام عادت ہو گئی تھی کیونکہ لوتھر نے انجیل کو چراغ ہدایت بنانے اور اس سے تعلیم ایمان حاصل کرنے پر بہت زور دیا تھا اس نے یہ کہا کہ اگر عیسائیت کو قائم رہنا ہے تو اس کے لئے ان سے الگ کوئی اور دلائل ہونے چاہئیں جو قویم الاعتقاد طبقہ اب تک پیش کرتا رہا ہے اس کے زمانے میں ہرن ہیوٹرز کا گروہ پیدا ہوا تو اس نے اس تحریک کو خوش آمدید کہا کیونکہ اس میں قویم الاعتقادی کی ظاہریت سے گریز اور ایک باطنیت پائی جاتی تھی جو زندگی کو الفاظ سے بالاتر سمجھتی ہے اپنے راسخ الایمان حریف گوئتزے (Goze) کے خلاف اس نے یہ کہا کہ عیسائیت اصل میں قلب اور تاثر سے تعلق رکھتی ہے اور تاریخی و فلسفیانہ دلائل کی کوئی تنقید سادہ ایمان داروں پر اثر نہیں کرتی۔

باب ۲

لیکن لیسنگ نے اپنی کتابوں اور اپنے خطوں میں بہت صاف طور پر بیان کیا ہے کہ وہ خود اس خیال پر نہیں رک گیا کہ عیسائیت تاریخاً منکشف شدہ اعلیٰ ترین صداقت ہے اپنی تصانیف (Nathan der Weise, Antigoze Duplik (Gesprache Uber die, Erziechung des Menschengeschlechts Freimaurer)

میں اس نے ایک مکمل فلسفیانہ نظریہ قایم کیا ہے جو صرف اس کے اپنے زمانے ہی کے لئے قابلِ غور نہیں تھا بلکہ آج بھی فکر طلب ہے۔ یہ لیسنگ کی ایک خصوصیت تھی کہ دوستوں اور دشمنوں دونوں کے لئے نئے دلائل مہیا کرتا تھا اپنے ذوق صداقت، اور نور البصیرت کی وجہ سے وہ اپنے دشمنوں کے لئے ایسے ہتیارے ایجاد کرتا تھا جنہیں وہ خود کبھی وضع نہ کر سکے اسی وجہ سے عیسائی اسے بعض اوقات اپنا دینی بھائی کہتے تھے اور بعض اوقات اس پر بددیانتی کا الزام لگاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کو اور اس کے نام نہاد عیسائی طبقے کو بھی ایسا شخص کہیں شاذ ہی دکھائی دیتا ہے جو دشمنوں کی مدد کرے لیکن اس کی یہ کوشش کہ ہر شئے کو جو مسئلہ زیر بحث پر روشنی ڈال سکے مدنظر رکھا جائے اس کے اپنے تصورات کے کامل ارتقا میں مانع نہ ہوئی۔

ان خیالات کی تشریح کا بہترین آغاز ہمیں ڈپلک (Duplik) کے ایک مشہور اقتباس میں ملتا ہے "کسی شخص کی قدر و قیمت اس صداقت سے متعین نہیں ہوتی جو اس کے قبضے میں ہے بلکہ اس سچی کوشش سے، جو اس نے حصول صداقت کے لئے کی ہو انسان کی قوتیں قبضۂ صداقت سے نہیں بلکہ تعاقب صداقت سے اور ارتقا پاتی ہیں اس کا رزار افزوں کمال جہد پیہم پر منحصر ہے۔ ملکیت سے جمود کاہلی اور غرور پیدا ہوتا ہے۔ اگر تمام صداقت خدا کے داہنے ہاتھ میں ہو اور بائیں ہاتھ میں فقط مسلسل طلبِ صداقت خواہ اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو کہ میں ہمیشہ غلطیاں کرتا رہوں گا اور وہ مجھے کہے کہ ان دونوں میں سے جو چاہو چن لو تو میں بعجز تمام اس کے بائیں ہاتھ پر ہاتھ رکھ دوں گا اور کہوں گا اے باپ مجھے یہ دے دو خالص صداقت فقط تیرے ہی شایانِ شان ہے"۔ ان الفاظ میں رد سخن قویم الاعتقاد

باب ۲

طبقے اور حکمائے تنویر دونوں کی طرف ہے کیونکہ ان دونو گروہوں کو سرزنش کی ضرورت تھی۔ یہ سرمدی طلب ایک ہنگامۂ امید و یاس دکھائی دیتی ہے خصوصاً جب لیسنگ یہ کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ غلطی کرنےکی شرط کو بھی قبول کرنے پر تیار ہے لیکن نہیں یا در کھنا چاہئے کہ لیسنگ اس میں ایک فرضی صورت پیش کر رہا ہے وہ یہ تصور کرتا ہے کہ ایک طرف ابدی طلب ہے جس کے ساتھ غلطی کرنا بھی وابستہ ہے اور دوسری طرف محض قبضۂ صداقت ہے یہ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جو کبھی معرض وجود میں نہیں آسکتی یہ امر اس کے طرز بیان ہی سے واضح نہیں ہوتا بلکہ اس کے اس قول سے بھی کہ ہمارے انسان اس کی محنتِ طلب سے متعین ہوتی ہے نہ کہ اس کی ملکیت سے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سعئ تحقیق میں انسان کی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں لیکن یہ توسیع و ارتقائے قویٰ ناممکن ہوگا اگر مسلسل غلط بینی ہی اس کا نتیجہ ہو کیونکہ اس سے ضعف و انقباض طاری ہو جائے گا فی نفسہٖ ابدی طلب ایک تناقض تصور ہے اور یہ بامعنی اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب ہم اسے یوں قیاس کریں کہ ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ ہنگامی اور عارضی ہوتا ہے اور مزید مساعی کے لئے نقطۂ آغاز بن جاتا ہے لیسنگ کا حقیقت میں یہی مطلب تھا جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا۔

لیسنگ نے دین قائمہ کی نسبت اظہار رائے اپنی کتاب (Uber den Beweis des Geistes und der Kraft) (دلیل روح و قوت) میں کیا اور بعد کی تصانیف میں اس نے اکثر اسے دہرایا بھی ہے۔ عیسائیت کی تاریخی تاسیس اگر لاریب بھی ہو تو بھی جیسے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے تاریخی حقائق سے اس مسئلے میں کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ اشیا کے سرمدی روابط کا علم مخصوص تاریخی واقعات پر کیسے قائم ہو سکتا ہے مجھ سے یہ کیسے توقع کی جا سکتی ہے کہ میں اپنے تمام خیالات کو ان چند واقعات پر ڈھالوں جو اٹھارہ صدیاں پیشتر وقوع پذیر ہوئے تھے۔ تاریخ اور فلسفہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ "یہ ایک ایسی وسیع اور خطرناک خلیج ہے جس کو میں عبور نہیں کر سکتا اگرچہ میں نے اکثر اور سچے دل سے جست کرنے کی کوشش کی ہے" لیکن لیسنگ اپنے فلسفے کے بالکل متوافق اس کو تسلیم کرتا ہے کہ

عیسائیت کا اصل ماخذ خواہ کچھ ہی ہو لیکن انسان کے ارتقا پر اس نے مستقل نقوش چھوڑے ہیں۔ ایک مضمون میں جس کا عنوان مذہب عیسیٰ ہے وہ بتاتا ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیں کہ عیسیٰ ایک انسان تھے تو پھر یہ ثابت کرنا کس قدر مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے بالاتر کچھ اور بھی تھے اس لئے ہم کو صرف مسیح کے مذہب پر قائم رہنا چاہئے یعنی جو بہ حیثیت انسان ہونے کے مسیح کا مذہب تھا باقی عیسوی مذہب یعنی کلیسا کے عقائد کی صداقت کا مسئلہ اس سے الگ اور غیر متعلق ہے۔

لیسنگ جس مذہب کی حمایت کرتا ہے وہ چند فوق العادت واقعات پر نہیں بلکہ فطرت اور تاریخ کے باطنی ربط اور وحدت پر منحصر ہے۔ مذاہب قائمہ اس کو اسی مربوط کل کے اجزا معلوم ہوتے ہیں کیونکہ وہ انھیں روحانی ارتقا کی منازل تصور کرتا ہے۔ ادیان کو نظر تحقیر و غضب سے دیکھنے کے بجائے وہ ان کی نسبت یہ کہتا ہے کہ انسانی عقل نے اسی راہ پر چل کر ترقی کی ہے اور آئندہ بھی اسی راستے پر گام فرسا ہو کر ترقی کریگی (Erziehung des Menschengeschlechts) جیسے فرد کے لئے تعلیم ہے اسی طرح تمام نوع انسان کے لئے وحی ہے۔ وحی سے نوعِ انسانی ادنیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف عروج کرتی ہے۔ بنی اسرائیل اپنے خدا کو تمام دیوتاؤں سے زبردست تصور کرتے تھے وہ اس کی اطاعت فرض جانتے تھے اسی اطاعت سے وہ ایک خدا کے تصور کے خوگر ہو گئے پیشتر اس کے کہ اس واحد خدا کا کوئی معقول تصور ممکن ہو سکے۔ اس قوم نے پہلے ثواب و عذاب کی ترغیب و ترہیب سے نیکی کرنا اور بدی سے بچنا سیکھا اس کے بعد جب وہ بعض تعلیم و تہذیب یافتہ قوموں کلدانیوں ایرانیوں اور یونانیوں سے واقف ہوئے تو ان میں مذہب کا زیادہ منزہ تصور قائم ہوا۔ ایک مدت دراز تک مشق پابندیٔ قواعد لازمی تھی تاکہ ان میں سے تمام نوع انسان کے معلم پیدا ہو سکیں۔ مسیح پہلا نبی ہے جس نے دنیوی جزا و سزا کے لئے نہیں بلکہ ایک دوسری زندگی کے لئے تزکیۂ قلب کی تعلیم دی لیکن انجیل اور توریت نسل انسانی کی ابتدائی کتابیں ہیں انسان ہمیشہ

ان پر قناعت نہیں کرسکتا لیکن جب تک ان کے مضامین اچھی طرح طبیعت میں رچ نہ جائیں تب تک ان کو نہیں چھوڑنا چاہیئے اور یہ بھی درست ہوسکتا ہے کہ ایک عرصہ تک پڑھنے والا اپنی پہلی کتاب کو تمام علوم کا ملخص تصور کرے۔ لیکن وہ ترقی یافتہ متعلم جو بے صبری سے اپنی کتاب کا آخری ورق الٹتا ہے اس کو خبردار رہنا چاہیئے کہ اس کے لئے اپنے کم علم ساتھیوں کے اطمینان قلب کو فنا کردینا درست نہیں لیکن کسی طالب علم کو عرصۂ دراز تک ایک ہی کتاب پر جما ئے رکھنا بھی مضر ہے کیونکہ اس سے وہ سوفسطائی اور توہم پرست ہو جائے گا۔ حقائق وحی کو حقائق عقلی میں تبدیل کرنا لازمی ہے تاکہ وہ حقیقت میں نوع انسان کا جزوِ زندگی بن سکیں تثلیث اور کفارہ کی معنوی تاویل سے لیسنگ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوعائی عقائد میں کیا حقائق پنہاں ہیں دیر وزود تعلیم کا مقصد حاصل ہو جائے گا اور ایسا زمانہ ضرور آئے گا جب کہ لوگوں کو عمال کے محرکات کے لئے حیاتِ آخرت کے اعتقاد کی ضرورت نہیں ہوگی اور خود نیکی کی خاطر نیک کام کریں گے۔ اس وقت وہ دورِ سوم ہوگا ازمنۂ متوسطہ کے جوشیلے لوگ جس کے آرزومند تھے۔ اور وہ ایک جدید پیغام سرمدی کا زمانہ ہوگا ہمیں صبر سے اس مستقبل کا انتظار کرنا چاہیئے۔ نوع انسان راہِ ترقی پر بہت چھوٹے چھوٹے قدم اٹھاتی ہے اور بہت مرتبہ اس میں پھیر بھی پڑجاتا ہے۔ اپنی کتاب "فری میسنوں کے متعلق گفتگو" میں وہ کہتا ہے "فری میسن لوگ خاموشی سے طلوعِ شمس کا انتظار کرتے ہیں اور رموم بتیوں کو جب تک کہ وہ جل سکیں جلنے دیتے ہیں بتیوں کو بجھا دینا اور پھر دیکھنا کہ ان کو دوبارہ جلانا پڑے گا' فری میسنوں کا کام نہیں"۔ لیسنگ کے لئے مذہب کا مفہوم انجام کارِ اخلاق ہے۔ مذہب اس تعلیم کا نام ہے کہ نیکی کی خاطر کیا جائے۔ اس کے لئے عیسائیت کا اہم ترین جزو تاکیدِ محبت ہے جیسا کہ اس نے اپنے ایک نہایت عمدہ چھوٹے سے مکالمے میں بتایا ہے جس کا عنوان انجیل یوحنا ہے فری میسنوں کی گفتگو میں لیسنگ کے مذہبی اخلاقی اور اجتماعی خیالات نہایت نفاست و وضوح سے بیان ہوئے ہیں۔ اس میں اس نے اس گروہ کا ایک تصوریتی بیان دیا ہے کہ وہ ایک آزاد

برادری ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ مذہب قومیت اور سلطنت نے انسانوں کے درمیان جو دیواریں قائم کر دی ہیں اُن کو منہدم کر دے۔

لیسنگ کی وفات کے بعد ہی یعقوبی (Jacobi) نے منڈل زون کو جو خطوط لکھے ان میں یہ دعویٰ کیا کہ لیسنگ نے اپنے آپ کو سپائنوزا کا پیرو تسلیم کیا تھا، اس سے لوگوں میں بہت سنسنی پیدا ہوئی چونکہ فلاسفہ تنویر سپائنوزا کو پکا دہریہ سمجھتے تھے لہٰذا کوئی تعجب کی بات نہیں تھی کہ اس دعوے سے لیسنگ کے بعض دوستوں کو افسوس ہوا اور غصہ بھی آیا، خاصکر منڈل زون کو۔

یعقوبی (جسے ایک حد تک عصر جدید کا ہربرٹ آف چربری کہہ سکتے ہیں) سفر کر کے لیسنگ سے ملنے کے لئے اور سپائنوزا کی تردید میں اس سے مدد لینے کے لئے ولفن بیوٹل گیا گوئٹے کی نظم پرومیتھیوس (Prometheus) کا ایک نسخہ وہ اپنے ساتھ لایا تھا جو اثنائے ملاقات میں اس نے لیسنگ کو دیا اور یہ کہا کہ "تم نے بہت سے لوگوں کو ناراض کیا ہے اب تم خود ناراض ہو گئے" لیسنگ جب اسے پڑھ چکا تو اس نے کہا "اس میں مجھے ناراض کرنے والی کوئی بات نہیں یہ پانی میں بہت پہلے اس کے سرچشمے سے پی چکا ہوں اس نظم کا نقطۂ نظر خود میرا نقطۂ نظر ہے۔ خدا کے روایتی اور اعتقادی تصورات میرے لئے بے معنیٰ ہیں میں ان سے کوئی لطف حاصل نہیں کر سکتا۔ میں بس یہی جانتا ہوں کہ وہ احد ہے اور سب کچھ ہے۔ اس نظم کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے اور میں اقرار کرتا ہوں کہ میں اس کو پڑھ کر بہت خوش ہوا ہوں"۔ یعقوبی "تو تم سپائنوزا سے بہت حد تک متفق ہو؟ لیسنگ اگر مجھے اپنے آپ کو کسی کا چیلا کہنا پڑے تو میں سپائنوزا ہی کا چیلا کہوں گا۔ دوران گفتگو میں یعقوبی نے اقرار کیا کہ وہ نہ سپائنوزا کی تردید کر سکتا ہے اور نہ اپنا اعتقاد ایک ایسے شخصی خدا پر ثابت کر سکتا ہے جو دنیا سے الگ ہو کر موجود ہو، اس لئے وہ یک دم جست کر کے علم سے ایمان کی طرف آ کر پناہ لیتا ہے۔ یعقوبی کے طویل بیان کے بعد جس میں وہ سپائنوزا کے فلسفے کے متعلق اپنی علمیت کا اظہار کرنا چاہتا ہے لیسنگ اسے کہتا ہے "علم سے ایمان کی طرف تمہاری یہ قلا بازی مجھکو ناراض نہیں کرتی اور میں یہ سمجھ سکتا ہوں کہ کیوں ایک شخص اپنی جگہ سے

ہٹنے کے لئے ایسی قلابازی کھاتا ہے۔ جب ایسی قلابازی لگانے لگو تو مجھے بھی ساتھ لے لینا" یعقوبی "اگر تم کانی کے تختے پر آکھڑے ہو تو یہ قلابازی خود بخود لگ جائے گی"۔ لیسنگ "لیکن اس میں مجھ کو کودنا ضرور پڑیگا اور میں اپنی کمزور ٹانگوں اور بھاری سر کے ساتھ ایسی جراءت نہیں کرسکتا"۔

یہ ہے اس مشہور گفتگو کا لب لباب جو ۶ جولائی سنہ ۱۷۸۰ء کو جیکوبی اور لیسنگ کے درمیان ہوئی لیسنگ نے بعض مسائل کے متعلق اس میں خاص باتیں کہیں جو خاص طور پر قابل غور ہیں۔ لیسنگ نے کہا کہ وہ ایک ایسے شخصی خدا کا قائل نہیں جو دنیا سے الگ ہو برعکس اس کے وہ روح کائنات کے طور پر خدا کا تصور کرسکتا ہے۔ یہ خیال اس کے اس نظریہ کے مطابق ہے جسے اس نے بہت سی ابتدائی فلسفیانہ تصانیف میں بیان کیا ہے کہ خدا کے سوا کوئی شئے موجود نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر ہم خدا سے باہر کسی شئے کو موجود تصور کریں تو خدا محدود ہو جائے گا۔ خدا اور کائنات کا تعلق باطنی ہے اور وہ ہرگز انسانی شخصیت کے مماثل نہیں ہوسکتا وہ ایسے شخصی خدا کا تصور قائم نہیں کرسکتا جس کا کمال غیر متغیر ہو یعقوبی سے اس نے کہا کہ میرے خیال میں اس تصور کے ساتھ ایسی لامحدود بیزاری اور اداسی وابستہ ہے کہ مجھے اس سے رنج اور تکلیف ہوتی ہے۔ یہ ایک قدرتی بات تھی کہ ایک ایسا مفکر جس کا نصب العین سعی ناتمناہی ہو وہ ایک خدا سے مطمئن نہ ہو جو ہمیشہ کے لئے کامل اور مکمل ہے۔ مزید برآں یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اس کو پورے طور پر سپائنوزا کا پیرو نہیں کہہ سکتے۔ سپائنوزا کا تصور خدا تکون اور ارتقا سے بیگانہ تھا۔ علاوہ ازیں لیسنگ ایک جگہ کہتا ہے کہ یہ ایک نہایت غلط انسانی تعصب ہے کہ ہم فکر کو اولین و بہترین انداز وجود سمجھتے ہیں اور باقی تمام اشیاء کو اس سے اخذ کرنا چاہتے ہیں حالانکہ تصورات سمیت تمام اشیاء کی اصل اس سے اعلیٰ اور ماوراء ہے امتداد حرکت اور فکر کی بنا ایک ایسی اعلیٰ قوت ہے جو ان سب میں ختم نہیں ہو جاتی۔ لیسنگ یہاں پر اس دینیات کی تردید کر رہا ہے جو عہد تنویر میں بہت رائج تھی جس میں فطرت کی مقصدیت سے خدا کی ہستی

باب ۲

ثابت کی جاتی تھی۔ یہ خیال بالکل سپائنوزا کے فلسفے کے مطابق ہے جو فکر اور امتداد دونوں کو جوہر مطلق کے اعراض سمجھتا تھا جو ان کے علاوہ لاتعداد دیگر اعراض کا بھی حامل ہے۔ دوران گفتگو میں لیسنگ ہیوم کے 'مکالمات' کا بھی حوالہ دیتا ہے جن میں اسی قسم کا استدلال پایا جاتا ہے۔ آخر میں لیسنگ اشیار کی خالص فطری توجیہ چاہتا ہے اور فوق الفطرت علتوں کی طرف جانا نہیں چاہتا یہاں پر بھی ہمیں لیسنگ اور سپائنوزا میں مماثلت معلوم ہوتی ہے۔ منڈل زون کی طرف ایک خط میں وہ سپائنوزا کی نسبت کہتا ہے کہ وہ پہلا مفکر ہے جس کو اپنے نظام فکر کی وجہ سے یہ ممکن معلوم ہوا کہ جسم کے تمام تغیرات کی توجیہ اس کی اپنی میکانکی قوتوں سے ہو سکتی ہے (لیکن اس کے برعکس یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ اس امکان ہی کے خیال سے سپائنوزا نے اپنا نظام قایم کیا۔

منڈل زون نے اس گفتگو کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی کہ یہ لیسنگ کی محض ایک عقلی سخن ورزی تھی لیکن یہ توجیہ صحیح نہیں خواہ لیسنگ کو شاید یہ خیال بھی ہو کہ اس کے تاثری دوست کو اس سے فائدہ پہنچیگا اور خواہ یہ بھی غلط ہو کہ وہ سپائنوزا کے تمام نظریات سے متفق تھا۔ لیسنگ کسی مخصوص نظامِ فکر کا قائل نہیں تھا لیکن اس کے خیالات کم از کم اس کی خلوت گاہ تفکر میں ایک خاص صنف افکار کے ماتحت معلوم ہوتے ہیں۔ اس نے سپائنوزا کی حمایت محض اس غصہ کی وجہ سے شروع نہیں کی کہ ایک مدت دراز تک لوگ سپائنوزا کو سگ مردہ سمجھتے رہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس 'ملحد مفکر' میں روز افزوں دلچسپی پیدا ہو رہی تھی یعقوبی سپائنوزا کے فلسفے کو خالص فلسفے کی نہایت درجہ منطقی شکل تصور کرتا تھا۔ ایڈل من جیسے جو شیلے اور یعقوبی کے نوجوان دوست طامس وِتزن من جیسے قویم الاعتقاد اور پارسا نفوس سپائنوزا سے ہمدردی رکھتے تھے جہاں تک کہ وہ اپنے مذہبی احساس کو ایسے خدا کے خیال کے موافق نہیں پاتے تھے جو دنیا سے الگ ہو گوئٹے اپنے نیم صناعانہ اور نیم فطرتی اعتقاد' اور ہرڈر نے اپنے مذہبی فطرتی ایمان کی وجہ سے بڑے ذوق و شوق سے لیسنگ کے اس تصورِ خدا کو قبول کیا کہ وہ احد ہے اور سب کچھ ہے' بالفاظ دیگر ہمہ اوست'

باب ۲

بہت مختلف نقاطِ نظر سے چاروں طرف ایک شدید ضرورت کا احساس ہو رہا تھا کہ زندگی کے متعلق فلسفۂ تنویر یا عام فہم فلسفے سے عمیق تر تصویر پیدا ہونا چاہیے فلسفیانہ حیثیت سے یہ ضرورت اس حالت میں پوری ہو سکتی تھی جب کہ علم انسانی کی ماہیت اور اس کے احاطے کا کامل طور پر امتحان کیا جائے علم اور مذہب دونو کے مسائل کے لئے اس قسم کے امتحان کی ضرورت تھی۔ لیسنگ اور یعقوبی کی اس گفتگو کے ایک سال بعد (جس سے اس زمانے کے بہترین لوگوں کے مذہبی نقطۂ نظر پر خوب روشنی پڑتی ہے) جو لیسنگ کا سال وفات بھی ہے کانٹ کی کتاب تنقید عقل خالص، شائع ہوئی۔

ایمینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ

۱۔ خصوصیات اور سوانح حیات

ہر بڑی علمی تصنیف کی ایک خاص تقدیر ہوتی ہے چونکہ ہر بڑی تصنیف میں مختلف علمی اغراض و مقاصد کا اظہار ہوتا ہے اس لئے مختلف زمانوں میں وہ مختلف صفات اور حیثیات کی وجہ سے معروض استحسان و استمساک ہوتا ہے اور ممکن ہوتا ہے کہ اس کو دوامی اہمیت مصنف کے مقصد خاص اور فکر مخصوص کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور صفت کی وجہ سے حاصل ہو جائے۔ تنقیدِ عقل خالص کے شیوع کے بعد قریباً ہر دس سال میں اس کی جدید ایڈیشن شائع ہوتی رہی ہے اور کسی فلسفیانہ تصنیف کا اتنی کثرت سے اور اتنا مفصل اور گہرا مطالعہ نہیں ہوا کانٹ کے معاصرین اس سے خاص طور پر اس لئے متاثر ہوئے کہ اس نے مذہبی تصورات کے ان دلائل کو شکست کر دیا جو اب تک پیش کئے جاتے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ بڑے زور سے اخلاقی قانون کی عظمت کو قایم کیا اور یہ بھی ثابت کیا کہ قانون اخلاق کا انسان کی عقل فطرت سے نہایت قریبی رشتہ ہے۔ ایک قلیل التعداد گروہ

ایسا بھی تھا جو اس کی مسئلۂ علم کی بحث کو اہم ترین سمجھتا تھا لیکن اس کی علمیات میں بھی مختلف پہلوؤں پر زور دیا جا سکتا تھا۔ یہ اس امر کو نمایاں کر سکتے تھے کہ عقل تجربے کی مدد کے بغیر بھی علم حاصل کر سکتی ہے یا اس پہلو کو کہ اس علم کی صحت تجربی عالم تک محدود ہے اس نظام فکر کے تصوریتی پہلو پر زور دے سکتے تھے جس کے مطابق عقل حقیقت و صداقت کو متعین کرتی ہے یا اُس کے موجودیتی پہلو پر جس کے مطابق عقل کی فعلیت اسی وقت حقیقت رکھتی ہے جب کہ وہ اپنا مواد ایک ایسے مصدر سے حاصل کرے جس تک کہ خود اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ آخر میں یا تو خاص مطمح نظر یہ ہو سکتا ہے کہ علم اور شعور کی ماہیت اور انداز عمل کی نفسیاتی تحلیل کی جائے اور یا یہ کہ ان نتائج پر غور کیا جائے جو اس مطالعہ سے علم کے شرائط اور اس کے حدود کے متعلق اخذ ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام مختلف محرکات بعد کے مختلف زمانوں میں عمل کرتے رہے ہیں۔ ان میں سے کبھی ایک غالب آ گیا اور کبھی دوسرا۔ تاریخی تحقیقات کا یہ کام ہے کہ کانٹ کے فلسفے اور اس کے ارتقا میں ان مختلف محرکات کے باہمی روابط کو دریافت کرے۔ شاید اس کے بعد یہ ممکن ہو سکے کہ ان سب کو ہم کسی ایک واحد اساسی محرک میں تحویل کر سکیں جس کے اندر علمی اور نظری اغراض تفکری اور تجربی میلانات اور نفسیاتی و علمیاتی مسائل متحد ہو سکیں، جسے کانٹ "صورتِ حکمت میں عقل کی خود شناسی" کہتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک فکر اپنا عمل ادعائی طور پر شروع کرتا ہے اسے غیر ارادی طور پر اور اکثر سادہ لوحی سے اپنے قوی اور اپنے مفروضات و مقدمات کی صحت پر اعتماد ہوتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ میں تمام مسائل کو حل کر سکتا ہوں اور کائنات کی کُنہ تک میری رسائی ہو سکتی ہے۔ یہ عہد نظاماتِ عظیمہ کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ آتا ہے جس میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ تعمیرات فکر افلاک تک نہیں پہنچ سکتیں اور مہندسوں میں ان کے نقشوں کے متعلق اتفاق رائے نہیں ہو سکتا۔ یہ تشکیک کا زمانہ ہے۔ لوگ ان باہم متناقض اور ناکام کوششوں پر استہزا کرنے لگتے ہیں اور مایوس اور بیزار ہو کر بالکل سلبی نتیجے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ یہ گویا نہ ادعائیت کے خلاف ایک فطری ردِ عمل ہے کانٹ ان دونوں میلانات کے خلاف

جہاد کرتا ہے اس نے دیکھا کہ ابھی ایک ایسا کام باقی ہے جسے ادعائین اور متشککین دونوں نے نظر انداز کر دیا تھا اور وہ یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور اپنے علم کی ماہیت کے متعلق تحقیق کریں اور دریافت کریں کہ ہمارے اندر فہم اشیا کے لئے کس قسم کے صُور و قویٰ پائے جاتے ہیں اور ان کی مدد سے ہم کہاں تک جا سکتے ہیں۔ کانٹ کی تحقیق یہ ہے کہ ہمارے تمام علم کی اساسی صورت 'وحدت' ہے اور ہر علم میں مطمح نظر یہی ہے۔ علم اپنے تمام مدارج میں منتشر عناصر کو متحد کرنے اور ان کو ترکیب دینے کا نام ہے۔ سادہ ترین تمثال حسی مختلف ارتسامات کے تار و پود کو بننے سے بنتی ہے اور فکر نے اپنی فلک بوس پرواز میں جو عظیم نظامات قائم کئے ہیں ان سب میں بھی یہی سعیِ وحدت پائی جاتی ہے۔ اس حد تک ادعائی نظامات بھی ایک حقیقی انسانی تقاضے کا نتیجہ ہیں۔ ان میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تمام اشیاء کی ایک وحدت میں شیرازہ بندی کی جائے۔ یہ اسی شئے کے تحقیق کی کوششیں ہیں وہ تمام مدارج میں علم کا نصب العین ہے۔ لیکن کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ علم تجربے کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ سعی وحدت جب تجربے کے حدود کے ماورا قدم رکھتی ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتی ہے بہرحال اپنے نتائج کی صحت کی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتی کانٹ کی دلنشین تشبیہات میں سے ایک یہ ہے کہ فکر اس فاختہ کی طرح ہے جسے یہ خیال پیدا ہو جائے کہ چونکہ ہوا میں پرواز اس قدر آسان ہے اس لئے اگر بالکل خلا ہو تو اڑنا اور بھی آسان ہو جائے اسے یہ معلوم نہیں کہ مزاحمت ہی اس کی پرواز کا سبب ہے لیکن مزاحمت ہی اس کی حرکت کو محدود بھی کرتی ہے متشککین ان ادعائی نظامات پر ظلم کرتے ہیں جب وہ انھیں محض مہمل صورت میں دیکھتے ہیں ہمیں ان کے ماخذ کی طرف جانا چاہیئے اور دیکھنا چاہیئے کہ کونسی انسانی قوت اور ضرورت اُن کی آفرینش کا باعث ہوئی اور اس قوت کا استعمال اور اس حاجت کی تسکین کن شرائط کے تحت ہونی چاہیئے کانٹ کا خیال ہے نفس انسانی اس قسم کی عرفان ذات سے اپنے پہلے کارناموں سے آزاد ہو سکتا ہے جو آسانی سے زنجیروں کی طرح اس کو جکڑ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کا یہ ارادہ بھی ہے کہ علم کے شرائط و حدود کے متعلق زیادہ وضاحت

اور نکتہ رسی کے ساتھ اسی قوت کے استعمال کو جاری رکھا جائے جس نے یہ پہلے نظامات پیدا کیئے اس طرح سے کانٹ نے ان تصانیف کو بہتر طور پر سمجھنے کے لئے راستہ تیار کیا جو محض سلبی تنقید سے ممکن نہیں ہو سکتا تھا اس طریق عمل سے کانٹ نے تمام ذہنی علم کے لئے ایک پیش نامہ تیار کر دیا یہ صحیح ہے کہ وہ خود صرف مخصوص فلسفیانہ مسائل کے حل میں مصروف رہا تاہم جو نقطۂ نظر اس نے اختیار کیا وہ مذہب، فنونِ لطیفہ ادبیات السنہ و ادارات اور ہیئت اجتماعیہ سب کے مطالعہ کے لئے عام طور پر معنی خیز ہے۔ علائق ہر جگہ مماثل ہیں اور ہر جگہ وہی سوال پایا جاتا ہے کہ جن قوتوں سے پہلے زمانوں کے کام وجود میں آئے ان قوتوں کا مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ قوتیں آزاد ہو کر مستقبل میں زیادہ وضاحت سے عمل کر سکیں۔ ہمیں تسلسل کو ثابت کرنا چاہئے اور قایم رکھنا چاہیئے اور ساتھ ہی یہ بھی بتانا چاہیئے کہ ان قوتوں میں یہ تبدیلیاں کیسے واقع ہوتی ہیں۔ یہ کوشش کانٹ کے عظیم و عمیق علمی کارنامے کا جوہر ہے اور اس کی وجہ سے فکرِ جدید کی تاریخ میں اس کو مرکزی حیثیت حاصل ہے باوجود اس کے کہ اس کے بہت سے دلپسند نظریات متروک بھی ہو چکے ہیں۔

کانٹ کی زندگی میں کوئی دلچسپ اور رنگین بات ہے اور نہ کوئی ایسی بات ہے جو نقد طلب ہو۔ وہ ایک خاموش راست کردار شخص تھا جس کی تمام زندگی تفکر کے لئے وقف تھی۔ اس کی زندگی ایک معمولی شہری کی سی زندگی تھی اور علمیت نمائی و فلسطیت کے عیب سے منزہ نہیں تھی لیکن اس بے دعویٰ اور غیر ممتاز ظاہری زندگی کے بطون سے ایسے عظیم الشان افکار ابھرے جنھوں نے انسانی علم اور انسانی زندگی کو روشن کر دیا۔ عظمت کا احساس جو جمالیاتی تاثر کی ایک قسم ہے جسے کانٹ نے خوب سمجھا اور بہترین طور پر بیان کیا، شاید محدود حالات ہی میں نشو و نما پاتا ہے۔ جہاں صرف آسمان ہی نظر آتا ہے۔ بدقسمتی سے ہم کانٹ کے باطنی ارتقاء سے واقف نہیں۔ اس کے سوانح نگار جو اس سے بہت زیادہ میل جول رکھنے والے تھے مثلاً بوروسکی یا خمن واز یانسکی اور جنھوں نے اس کی وفات کے بعد ہی اس کی سیرت و سوانح حیات لکھے انھوں نے بھی زیادہ تر خارجی تفصیلات پر انحصار کیا اور اس کی ان باطنی و روحانی کیفیات

کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتایا جن سے اس کا ارتقا متعین ہوا۔ اس کے جو خطوط محفوظ ہیں وہ زیادہ تر اس کی زندگی کے آخری سالوں کے لکھے ہوئے ہیں اور اس کے خطوط کا کوئی مکمل مجموعہ آج تک شائع نہیں ہوا اس لئے ہمیں مجبوراً اس کی تصانیف میں سے اس کے ذہنی ارتقا کو تعمیر کرنا پڑتا ہے لیکن اس مسئلے پر ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہم اس کی زندگی کے خاص پہلوؤں کی نسبت کچھ عرض کرتے ہیں۔

اِمانول کانٹ ۲۲ اپریل ۱۷۲۴ء کو کوئنگز برگ میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ اسکوچ خاندان سے تھا اور زین سازی کا کام کرتا تھا اس کا نام اصل میں (Cant) تھا لیکن اس نے C کو K میں بدل ڈالا تاکہ اسے لوگ غلطی سے S کی طرح نہ بولیں اسکے ماں باپ دونوں صحیح وسلیم طبیعتوں کے مالک تھے اور مذہب اتقائیت کی تعلیم کی وجہ سے ناسازی روزگار کو بڑے سکوت وسکون سے برداشت کرتے تھے کانٹ پر اپنی ماں کا خاص طور پر اثر تھا جس کی اتقائیت نے اس کو فطرت کے حسن و شوکت کی طرف سے اندھا نہیں کردیا تھا اور وہ اپنے بیٹے کو اس کی طرف توجہ دلاتی رہی۔ آخری عمر میں کانٹ اپنے ماں باپ کا بڑے ذوق وشوق سے ذکر کرتا تھا زندگی کی باطنیت اور اس کے نفسی پہلو کی طرف جو اُس کو خاص میلان تھا وہ اتقائیت ہی کی خصوصیت تھی جس کا اس کے ارتقا پر اثر ہوا۔ کوئنگز برگ کی اتقائیت میں خاص طور پر انسانیت اور ملائمت پائی جاتی تھی لیکن کانٹ اتقائیت کے تاریک پہلو سے بھی آشنا ہوا جس سے مراد اس تحریک کی ظاہر پسندی اور اس کا عقلی جبر ہے خصوصاً مدرسے میں، جہاں نماز کے معین اوقات اور جبری اخلاق سے مکر اور ریا کاری پیدا ہوتی تھی۔ کانٹ نے بعد میں مذہب کے متعلق جو نقطۂ نظر اختیار کیا اس پر ان تجربات کا اثر ضرور تھا۔ مدرسے میں اس نے کلاسیکل زبانوں کا خاص طور پر مطالعہ کیا وہ تمام عمر لاطینی زبان کا ماہر رہا اور ادبیاتِ لاطینی میں سے کوئی برمحل اقتباس اس پر بے اثر ثابت نہیں ہوتا تھا۔ سولھویں سال سے لیکر بائیس برس کی عمر تک اس نے کوئنگز برگ کے جامعہ میں وُلف کے فلسفہ اور نیوٹن کی طبیعیات کا مطالعہ کیا ان مضامین میں اس کا معلم مارٹن کنٹزن (Martin Knutzen) تھا جو پیرو انِ ولف میں سے نہایت درجہ آزاد خیال تھا۔ کانٹ یونیورسٹی میں دینیات کے طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوا لیکن وہ دینیات کے

بہت کم درسوں میں شریک ہوا، مالی حیثیت سے وہ تنگ دست تھا اور خانگی طور پر
تعلیم دے کر وہ روزگار پیدا کرتا تھا۔ بائیس برس کی عمر سے وہ متعدد مشرقی
پرشیا کے امراد کے ہاں خانگی اتالیق رہا۔ اگرچہ اس کو خود اپنی نسبت یہ خیال تھا
کہ مجھ میں معلمی کی کوئی خاص قابلیت نہیں لیکن انسان کی حریت اور اس کے وقار کا گہرا
احساس جو اس کی طبیعت میں پایا جاتا تھا اس کا اثر اس کے اکثر طلبا پر بھی ہوا
کیونکہ یہ کوئی محض اتفاقی بات نہیں ہو سکتی کہ کاشتکارانہ غلامی کی تنسیخ کی تحریک
کے اکثر قائدین ایسے لوگ تھے جو کانٹ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ کہتے ہیں کہ بعد میں
کانٹ نے ایک مرتبہ ان الفاظ میں اپنے احساس کا اظہار کیا کہ جب مجھے اپنے وطن
کے اندر کاشتکاروں کی غلامی کا خیال آتا ہے تو میرا خون کھول جاتا ہے؛ سربرآوردہ
خاندانوں میں کئی برس تک اتالیق رہنے کی وجہ سے اسے دنیا کا ایسا علم حاصل ہو گیا
جو اس کو ویسے اپنی خلوت کی زندگی میں کبھی حاصل نہ ہوتا اور اس طرح سے ایک منجھے
ہوئے دنیادار شخص کے اوضاع و اطوار اس میں پیدا ہو گئے اور اس کے معاصرین کی
شہادت ہے کہ جب کبھی وہ چاہتا تھا نہایت عمدگی سے ان آداب کو استعمال کرتا تھا۔
اسی زمانے میں اس نے علم و فکر کی وہ دولت مہیا کی جو اس کے یونیورسٹی میں معلم
اور مصنف ہوتے ہی ظاہر ہونی شروع ہوئی۔ اکتیس برس کی عمر میں وہ کونگزبرگ
واپس آیا۔ اسی سال ۱۷۵۵ء میں اس نے یونیورسٹی میں معلمی بھی شروع کی اور بحیثیت
مصنف بھی دنیا کے سامنے آیا کیونکہ اس سے پہلے اس نے فقط ایک چھوٹا سا رسالہ طبیعیات
پر شائع کیا تھا۔ جغرافیۂ طبیعی اور نفسیاتِ تجربی پر وہ اپنے درسوں کو عام فہم بناتا اور
وسیع حلقوں کو مخاطب کرنا چاہتا تھا۔ لیکن ان کے علاوہ اس کے درس خالص فلسفیانہ
ہوتے تھے۔ ہرڈر نے جو ۱۷۶۲ء میں اور اس کے کچھ سال بعد تک کانٹ کے درس
سنتا رہا۔ شروع سالوں میں کانٹ کی معلمئ فلسفہ کو بڑے ذوق و شوق سے بیان کیا
ہے۔ اپنے درسوں کے پیش نامہ میں جو اس نے اس زمانے میں شائع کیا اس نے اپنی تعلیم
کے اصول کا بھی اعلان کیا (Nachricht von der Einrichtung meiner
Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66) اس نے
اس پر بہت زور دیا کہ شروع میں تعلیم کی مستحکم تجربی بنیاد ہونی چاہیئے تاکہ نوجوان

متعلم پیش از وقت تخیل ورزی شروع نہ کر دے۔ دوسرے اس نے یہ کہا کہ میں اپنے سامعین کو کسی بنے بنائے فلسفے کی تعلیم دینا نہیں چاہتا کیونکہ کوئی ایسا فلسفہ موجود نہیں ہے، میں اُن کو فلسفیانہ تفکر کی تعلیم دینا چاہتا ہوں۔ اپنے ارتقا کے پہلے دور میں بھی، جس کا زمانہ ۱۷۵۵ء سے ۱۷۶۹ء تک قرار دے سکتے ہیں وہ ادعائیت سے منحرف ہو گیا تھا۔

اس دور کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہایت آزادانہ طور پر اپنے معلمین نیوٹن اور وُلف پر تنقید کرتا ہے۔ اپنی ایک نہایت شاندار تصنیف (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Heinmels, 1755) ’افلاک کا نظریہ اور ان کی عام فطری تاریخ‘ میں وہ نیوٹن کے اس دعوے پر اعتراض کرتا ہے کہ نظامِ شمسی کی موجودہ تنظیم کی فطرت کے میکانکی قوانین سے توجیہ نہیں ہو سکتی، اور یہ مشہور مفروضہ پیش کرتا ہے کہ اجرامِ فلکیہ کا موجودہ نظام ایک فضائے گازی کی ارتقا یافتہ صورت ہے جس کے اندر شروع سے دوری حرکت موجود تھی۔ یہ فطری قوانین تمام عناصر کائنات کے باہمی روابط قائمہ کی شہادت دیتے ہیں اور یہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ تمام کائنات کی بنا ایک ہمہ گیر ہستی مطلق ہے اس طرح وہ اپنے سائنٹفک اور مذہبی نظریات میں اتحاد پیدا کرتا ہے اگرچہ یہاں بھی وہ ہستی باریتعالٰی کے متعلق عام دلائل کو رد کر دیتا ہے۔ اپنی ایک تصنیف ”خدا کی ہستی کی ایک ہی ممکن دلیل‘ (Eizig moglicher Beweisground einer Demonstration des Dasein Gottes 1763) میں اس نے اس نقطۂ نظر کو بالتفصیل واضح کیا ہے۔ ولف کی ادعائی ترکیبوں پر اسے کوئی اعتماد نہیں رہا تھا اور اُسے یقین ہو گیا تھا کہ اگر فلسفہ یقینی اور واضح تصورات حاصل کرنا چاہتا ہے تو اُسے ضرور تحلیل و تجزیہ سے شروع کرنا چاہیے۔ ۱۷۶۲-۶۴ء میں اس نے بہت سی کتابوں میں اس مسئلے پر بحث کی۔ کانٹ نے جو اپنے اوپر ہیوم اور روسو کے اثر کا اقبال کیا ہے وہ غالباً اسی دور سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسا کہ میں بعد میں چلکر ثابت کرنے کی کوشش کرونگا بطور ایک فلسفیانہ اسلوبِ تحقیق کے تحلیل پر اس قدر زور دینے کا یہ ایک لازمی نتیجہ تھا کہ اسے ہیوم کے پیش کردہ مسئلۂ تعلیل کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ مسئلہ اس سوال کے سلسلے میں پیدا

ہوا کہ ہم علت اور معلول کے درمیان کس طرح سے لازمی ربط فرض کر سکتے ہیں اگر یہ دو مختلف چیزیں ہیں اور علت کی تحلیل سے معلول دریافت نہیں ہو سکتا۔ روسو کے حق تاثر کے زبردست اثبات اور ایمان و علم کے فرق نے بھی کانٹ کے انداز تفکر میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ اب تک فلسفۂ تنویر کے اصول کے مطابق وہ عقل ہی کو انسان کا جوہر اور اس کا شرف تصور کرتا رہا تھا۔ اب اس نے فطرت انسانی کی ایک ایسی گہری بنیاد دریافت کی جس میں خواندہ و ناخواندہ، جاہل کسان اور متبحر عالم سب مساوی ہو سکتے ہیں۔ روسو کی بلا واسطہ تاثر اور ایمان کی طرف اپیل کانٹ کو اس لئے بھی اہم معلوم ہوئی ہوگی کہ وہ ان دلائل کو توڑنے کے لئے تیار تھا جو اب تک فطری مذہب کی حمایت میں پیش کئے جاتے تھے کانٹ بھی روسو کی طرح فطری ارتقا سے بتدریج اس خیال پر پہنچا کہ عام عقلی ترقی کا تعلق روحانی ترقی سے اتنا براہ راست نہیں جتنا کہ وہ پہلے سمجھتا تھا۔ اپنے انتقادی مطالعہ سے وہ روسو ہی کی سمت فکر میں آگیا تھا اور جب روسو کی کتاب ایمیل (Emile) شائع ہوئی تو وہ اس کی داد دینے کے لئے بالکل تیار تھا۔ لہٰذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس روز یہ کتاب اس کے ہاتھ میں آئی تو وہ اس کے مطالعے میں اس قدر منہمک ہوا کہ وہ معین وقت پر اپنی روزانہ چہل قدمی کے لئے نہیں نکلا۔ اور اس کے ہمسایوں کے لئے یہ امر خلاف معمول ہونے کی وجہ سے باعث حیرت ہوا۔

وہ اس دور کی تصانیف میں اس پر بہت زور دیتا ہے کہ نفسیات فلسفے کی، خصوصاً اخلاقیات کی اساس ہے اور اس لحاظ سے وہ شافٹسبری، ہچیسن اور ہیوم کو اپنا پیشرو سمجھتا ہے۔ وہ تمام خیال بافتہ نظامات کو نظر تشکیک سے دیکھتا ہے۔ اپنی کتاب "ایک روحوں کے دیکھنے والے کے سپنوں کی توضیح، مابعد الطبیعیات کے خوابوں سے" (Traumer eines Geistes sehers erlantert durch Traume der Metaphysic) میں، جو اس کی نہایت شاندار تصانیف میں سے ہے، وہ یہ بتاتا ہے کہ ایک لحاظ سے دور رس روحیتی توجیہات قائم کرنا کس قدر آسان ہے لیکن اس قسم کے مفکرین کے تصورات کس قدر خام اور بے بنیاد ہوتے ہیں۔ آخر میں وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ "بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو میں

نہیں سمجھا لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کی مجھے کوئی ضرورت نہیں۔ اس کی یادداشتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں سقراطی جہل، 'فلسفۂ جہالت' یا 'سلبی فلسفہ' اس کو بہت پسند تھا۔ اگر وہ کوزانس (Cusanus) کی اصطلاح (docta ignorantia) 'علم جہل' سے واقف ہوتا تو لاطینی زبان زد الفاظ کو ترجیح دینے کی وجہ سے وہ ضرور اسے اختیار کر لیتا۔

کانٹ چھیالیس برس کی عمر تک یونیورسٹی میں (Privat Dozent) ایک غیر مستقل معلم کی حیثیت میں کام کرتا رہا اور ایک قلیل تنخواہ کی کتب خانہ داری کے سوا اس کو کوئی سرکاری عہدہ نہ ملا۔ یونیورسٹی میں اس کو اتنی دیر تک کوئی مستقل عہدہ نہ مل سکنے کی وجہ ایک یہ بھی تھی کہ ہفت سالہ جنگ کی وجہ سے ملک کی حالت خراب ہوگئی تھی۔ اس کو شاعری کی کرسی پیش کی گئی لیکن اس نے انکار کر دیا۔ ۱۷۷۰ء میں وہ فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا اور اس سال میں اس کی لاطینی تصنیف (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) 'عالم حسی اور عالم عقلی کے صور و اصول' شائع ہوئی۔ اختصار کی خاطر ہم آئندہ اس تصنیف کا حوالہ دیتے ہوئے اسے (Dissertation) مقالہ کہیں گے اس تصنیف میں پہلی دفعہ اس کے خاص فلسفے کے اساسی تصورات بیان ہوئے۔ اپنے خطوط اور یادداشتوں میں وہ بہت جگہوں پر یہ بیان کرتا ہے کہ ۱۷۶۹ء میں اس کے اساسی تصورات صورت پذیر ہوئے۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ "۱۷۶۹ء میں بہت سی باتیں مجھ پر روشن ہوئیں"۔ آخری سالوں میں وہ صرف اس سن کے بعد کی تصانیف کو تسلیم کرتا تھا۔ اس وقت جو خیال اس پر منکشف ہوا وہ یہ تھا کہ "جو صور و مفروضات ہمارے لئے کسی شے کے معروض علم بن سکنے کے شرائط ہیں، انھیں لازماً تمام تجربے کے متعلق صحیح ہونا چاہیئے"۔ مقالے میں اس نے اس خیال کا ادراک صرف زمان و مکان پر کیا کہ یہ ہمارے ادراک حسی کی صورتیں ہیں۔ اس خیال کی آفرینش اور تمام سائنٹفک علم پر اس کا اطلاق، کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے دوسرے دور کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اس مسئلے کی وقت و وسعت اور اس کے حل میں کانٹ کی تکمیل کوشی کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ حسی ادراک سے بڑھکر

عقلی علم پر اس کا اطلاق کرنے کے لئے اس نے گیارہ سال تک دماغ پاشی کی۔ مقالے میں صرف حسی ادراک نفسی صُور و مفروضات کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالمِ حسی محض مظہر ہے لیکن عقل کی مدد سے ہم ذواتِ اشیا کے علم تک پہنچ سکتے ہیں عالمِ فکر حقیقی ہے اور عالمِ حس مظہری ۱۷۶۹ء اور ۱۷۸۰ء کے درمیان اس کے خطوں اور یادداشتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کو اس اعتقاد تک پہنچنے کے لئے کس قدر محنت کرنی پڑی کہ ادراکِ حسی کی طرح عقل کی بھی اپنی صورتیں اور مفروضات ہیں، اس لئے کوئی علم ہمیں تجربے کے عالمِ مظاہر سے ماورا نہیں لے جاسکتا۔ جب کانٹ کو یہ معلوم ہوگیا کہ ادراکِ حسی کی طرح عقلی علم بھی ایک ترکیب دینے والی اور متحد کرنے والی ذہنی فعلیت پر منحصر ہے تو وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا۔ کانٹ کہتا ہے کہ کئی سالوں کے تفکر کا نتیجہ نہایت عجلت میں تین یا چار مہینوں میں سپردِ قلم کیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس نے اندازِ بیان کو بہت اہم نہیں سمجھا ہوگا اس لئے غالباً مختلف اوقات میں لکھے ہوئے ٹکڑے اس میں جمع کردئے اور اس پر بہت زیادہ غور نہیں کیا کہ وہ باہم متوافق بھی ہیں یا نہیں، اسی لئے اس کی تنقیدِ عقلِ خالص، (۱۷۸۱ء) جس کو صرف اس کے مضمون نے نہیں بلکہ طرزِ بیان نے بھی ادق بنا دیا ہے۔ کانٹ کے ایک سوانح نگار نے لکھا ہے کہ وہ لکھنے سے پہلے ہر فقرے کے متعلق اپنے ایک تاجر دوست گرین سے مشورہ کرلیتا تھا لیکن ہمیں یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر کسی علمی آدمی کا مشورہ اس میں شامل ہوتا تو یہ کتاب اپنی موجودہ حالت سے بہت زیادہ واضح ہوتی اس میں کثرت سے مصطلحات ملتے ہیں اور مدرسیت کے نقوش بھی اس میں پائے موجود ہیں۔ کانٹ خود اس کتاب کی نسبت کہتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کو دیکھیگا وہ یہی سمجھیگا کہ اس میں بے جا نمائشِ علمیت کی گئی ہے حالانکہ اس کا مقصد ہی یہی ہے کہ اس قسم کی علمیتِ منافی کو فنا کردیا جائے۔ تناقضات اور مدرسیتی اظہارِ علمیت کے علاوہ اس میں ایک یہ عیب بھی ہے کہ اس کے بیان میں بڑی کثرت سے تکرار پائی جاتی ہے جو پڑھنے والے کو تھکا دیتی اور خلطِ بحث پیدا کردیتی ہے۔ بایں ہمہ یہ کتاب فلسفے کا ایک غیر فانی کمال پارہ ہے جس نے فکرِ انسان کی ہرزہ گردیوں میں انگشتِ رہنما کا کام کیا۔ ماہیتِ علم کی

تحقیقات میں وہ اسباب وشرائطِ علم اور اس کے حدود کے دریافت کرنے میں کامیاب ہوگیا اس نے یہ بتایا کہ فکر کی عظمت کیا ہے اور اس کے حدود کیا ہیں۔ عقل پر اس کا اعتماد اس تحدید کی وجہ سے ضعیف نہیں ہوگیا۔ کیونکہ یہ حدود خود عقل کی فطرت سے پیدا ہوتے اور عقل کے اپنے قوانین کے ذریعے سے دریافت ہوتے ہیں۔ کانٹ کے ان حدود کے تعین پر بعد کی تحقیق نے نظرِ ثانی کی اور کبھی انھیں بہت تنگ سمجھا اور کبھی بہت وسیع۔ بہرحال اتنی بات صحیح ہے کہ یہ حد وہاں پر قائم نہیں ہونے چاہئیں جہاں پر کہ کانٹ نے ان کو قائم کیا لیکن اس سے اس شخص کی عظمت میں فرق نہیں آتا جو علم کی صورت وفعلیت کے لئے غیر معمولی بصیرت رکھتا تھا اور اس امر سے خوب واقف تھا کہ تمام حیاتِ روحی کے لئے مسئلۂ علم کس قدر اہم ہے۔

اس تصنیفِ عظیم کے شائع ہونے کے دو سال بعد اس نے اس کتاب کے براہین کو زیادہ مختصر اور پڑھنے کے قابل بنا کر ایک کتاب کی صورت میں شائع کیا جس کا نام اس نے (Prolegomena) یعنی مُقدمہ رکھا۔

"تنقیدِ عقلِ خالص" کے شائع کرنے کے بعد کانٹ نے اخلاقیات پر اپنے خیالات کی صورت بندی شروع کی۔ وہ اپنے "مقالے" ہی میں اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کو ترک کرچکا تھا۔ جو اُس نے انگریزی حکماء کی تقلید میں پہلے اختیار کی تھی ہر بار جب ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے لئے کوئی عمل واجب ہے تو اس میں جن اخلاقی قوانین کا اظہار ہوتا ہے، کانٹ کو ان میں عمل کے اندر عقل کی فعلیت نظر آئی۔ اپنی کتاب تاسیسِ الٰہیاتِ اخلاقیات (Grund=legung zur Metaphysik der Sitten, 1785) میں اس نے اپنے فلسفۂ اخلاق کو نہایت تازگی اور وضاحت سے بیان کیا لیکن اس کی خاص اخلاقیاتی تصنیف (Kritik der praktischen Vernuft) "تنقیدِ عقلِ عملی" ہے جو ۱۷۸۸ء میں شائع ہوئی۔ اپنے فلسفۂ تنقید کو زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی کرنے کے لئے کانٹ کو ابھی ایک اور کتاب تصنیف کرنی تھی۔ اپنی کتاب "تنقیدِ تصدیق" (Kritik der Urteilskraft 1790) میں وہ ان مسائل پر بحث کرتا ہے جو فطرت کے حسن اور اس کی مقصدیت سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کو اسی طریقہ سے حل کرنا چاہتا ہے جس طرح کہ اس نے علمیات اور اخلاقیات

کے مسائل حل کئے۔ اس تصنیف میں ان مختلف عوالم کے ممکن ربط کی نسبت نہایت گہرے اشارے ملتے ہیں، جن کو اُس نے اپنی پہلی انتقادی تحقیقات میں بیّن طور پر الگ الگ کر دیا تھا۔

کانٹ کی تمام زندگی مشرقی پرشیا میں بسر ہوئی لیکن عالم طبیعی اور عالم انسانی کے تمام واقعات وہ بڑے غور سے مشاہدہ کرتا تھا۔ وہ سفرنامے بڑے شوق سے پڑھتا تھا اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے طبیعی جغرافیہ اس کے نصاب درس کا ایک اہم حصہ تھا۔ فطری علوم کے ارتقا پر ہمیشہ اُس کی نظر رہتی تھی اور سیاسی امور کی روش پر وہ نہایت گہری توجہ صرف کرتا تھا۔ شمالی امریکہ اور فرانس کے انقلابات نے اس کی طبیعت کو بھی گرمایا اور تمام یورپ کے اندر ان واقعات سے جو عام دلچسپی پائی جاتی تھی اُس کو وہ اخلاقی ترقی کی علامت تصور کرتا تھا۔ سائنس یا سیاسیات میں حال ہی میں جو واقعہ پیش آیا ہو اس کے دسترخوان پر وہی موضوع گفتگو ہوتا تھا۔ اپنی خاص تصنیف کو شائع کرنے کے بعد کانٹ ایک مشہور شخص ہو گیا۔ اس کی عقلی محنت اور زندگی اور اُس کے فرائض کی نسبت اس کے نصب العینی اور تصوری نقطۂ نظر نے اس کے زمانے کے بہترین نفوس میں ایک جوش پیدا کر دیا بڑی بڑی دور سے لوگ اُس کی زیارت کے لئے کونگز برگ آنے لگے اور اخلاقی مشکلات میں بہت سے لوگ اس سے مشورہ کرنے لگے۔ فریڈرک اعظم کا وزیر تزڈلٹز (Zedlitz) جو اقتدار کلی کا مالک تھا کانٹ کو بہت پسند کرتا تھا۔ کانٹ کے لیکچروں کی یادداشتیں اس کو بالاحتیاط کونگز برگ سے بھیجی جاتی تھیں۔ انتقادِ عقل خالص اسی کے نام پر معنون کی گئی۔ بادشاہ خود المانی ادبیات اور فلسفے کا مداح نہیں تھا۔ شروع میں وہ ولف کا سرگرم پیرو رہا تھا لیکن بعد میں والٹیر اور بیل کا معتقد ہو گیا۔ لیکن کانٹ اس کو اپنے لئے مبارک سمجھتا تھا کہ اس نے فریڈرک کا زمانہ پایا جو قوت و استحکام سے حکومت کرنے کے باوجود آزادیٔ فکر سے نہیں ڈرتا تھا۔ کانٹ کہا کرتا تھا کہ میں عہد مستنیر میں نہیں لیکن دور تنویر میں رہتا ہوں یعنی ایک ایسے زمانے میں جس میں عقلی روشنی ترقی کر رہی ہے (دیکھو اس کا مختصر رسالہ "تنویر کیا ہے"، جو ۱۷۸۴ء میں شائع ہوا)

مگر ایک ایسا زمانہ بھی آیا جب کہ اعلیٰ طبقے کے لوگ کانٹ کو ناپسند کرنے لگے۔ فریڈرک ولیم ثانی ایک کمزور فطرت کا اوباشں طبع شخص تھا روحانیات اور تصوف کا دلدادہ تھا۔ فرانس کی انقلابی تحریک کی قوت سے خائف ہو کر اس نے پادریوں کا تفوق قائم کر دیا اور احتساب میں اور سختی کر دی۔ اس نے تزیڈلٹز کو برخاست کر دیا۔ وُلنر (Wollner) جو ایک متعصب اور کمینہ شخص تھا تعلیم اور مذہب کے محکموں کا افسر ہو گیا اور تین فقیہوں کی ایک مجلس احتساب قائم کر دی گئی۔ آزادانہ تحقیق کا سب سے برگزیدہ نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کانٹ کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی اور یہ کوشش بھی کی گئی کہ اس کو عملاً تصنیف سے روک دیا جائے لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ لیکن سنہ ۱۷۹۴ء میں جب کانٹ نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصنیف "مذہب محض عقل کے حدود کے اندر"
(Religion innerhelb der Grenzen der blossen Vernunft)
شائع کی جس میں اس نے اپنے نقطۂ نظر سے عیسائیت کی اہمیت کو واضح کرنا چاہا کہ وہ اخلاقی تصور کی ایک تاریخی صورت ہے، اور بہت سے مسائل میں مروجہ قویم الاعتقادی کے خلاف احتجاج کیا، تو ایک طوفان بپا ہو گیا اس نے احتیاطاً کونگز برگ کے شعبۂ دینیات سے دریافت کر لیا تھا کہ آیا اس کی تصنیف دینیاتی احتساب کے لئے پیش ہو گی یا نہیں، اس کا جواب نفی میں ملنے پر اس نے شعبۂ فلسفہ ہی سے اس کے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ لیکن باوجود اس کے وُلنر کے اشارے سے شاہی فرمان شائع ہوا جس میں اس کی تحقیقات کی نسبت شاہی خفگی کا اظہار تھا اور یہ دھمکی بھی تھی کہ اگر اس نے یہی طریقہ جاری رکھا تو کوئی مزید ناگوار کارروائی کی جائے گی۔ اس معمر منکر نے جس کی عمر اس وقت ستّر برس کی تھی، کوئی ایسی بات نہیں کی تھی جس پر وہ اس بدسلوکی کا مستوجب ہو سکے۔ اس نے عیسائیت اور اس کے بانی کا ہمیشہ ادب سے ذکر کیا تھا لیکن فطرتِ انسانی اور عقل سے عیسائیت کے تعلق کی تحقیق میں آزاد خیالی کے حق کو استعمال کیا۔ کانٹ کے کاغذات سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر ایمانداری سے اس نے اس پر غور کیا کہ ان حالات میں کونسی راہ اختیار کرنا اس کے لئے صحیح ہو گا۔ اس کی ایک یادداشت کے الفاظ یہ ہیں "الفاظ کو

واپس لینا کمینہ پن ہوگا لیکن ایسی حالت میں خاموش رہنا رعیت کا فرض ہے"۔
اپنے جواب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی بالکل بے ریا کوشش کی کہ اس سے کوئی قصور سرزد نہیں ہوا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ بادشاہ سلامت کی وفادار رعیت ہونے کی حیثیت سے میں فلسفۂ مذہب پر قلم نہیں اٹھاؤں گا۔ لیکن اس وعدے میں ایک جزو مافی الضمیر بھی تھا کہ اس وعدے کی پابندی مجھ پر جبھی تک لازمی ہے جب تک کہ میں اس بادشاہ کی رعیت ہوں۔ جب کچھ سال بعد فریڈرک ولیم ثانی مرگیا اور اس کے جانشین نے زیادہ وسیع القلبی اختیار کی تو کانٹ نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصانیف دوبارہ شروع کردیں اور "جدالِ شعبہ جات" میں اس جھگڑے کا پورا قصہ بیان کیا۔

یہ قصہ اس کی ایک نہایت تکلیف دہ مثال ہے کہ کس طرح تنگ نظر تعصب اکثر آزاد ذہنی زندگی کو پابزنجیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ یہ زندگی کبھی دبائے سے دبتی نہیں اس لئے جیسے ہمیں اس پر غصہ آتا ہے ویسے ہم اس پر ہنس بھی سکتے ہیں۔ جن لوگوں نے کانٹ کی باوقار شخصیت پر ہاتھ ڈالا تاریخ میں ان کی ویسی ہی حیثیت ہے جیسی کہ ان لوگوں کی جنھوں نے گیلیلیو پر سختی کی اور اس کو اس اقرار پر مجبور کیا کہ زمین ساکن ہے۔ لیکن جس طرح زمین ساکن نہیں اسی طرح رُوح بھی ساکن نہیں ہو سکتی۔

کانٹ کی زندگی کے آخری سالوں میں بتدریج ان ذہنی قوتوں میں جو متواتر عمل پیرا رہی تھیں، انحطاط پیدا ہوتا گیا۔ حافظہ اور ترکیبِ تصورات کی قوت جاتی رہی۔ بے اختیار تصورات خصوصاً الفاظ کی لڑیاں اور بچپن کے گانے ہرزہ سرائی میں منہ سے نکلنے لگے۔ رات میں ناگوار خواب اور دن میں مسلسل اضطراب اس پیر کہن سال کو بے تاب کرنے لگے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کو کوئی دماغی بیماری ہوگئی تھی۔ جب کبھی اس کو افاقہ ہوتا تو وہ لکھنے کی میز پر بیٹھ جاتا اور اپنی آخری تصنیف میں مشغول ہو جاتا جس کے کچھ اجزا موجود ہیں ضعف پیری کے آثار ان میں نمایاں ہیں چند افکار تا بدار گے ساتھ ساتھ بہت ہی باتیں پہلی تصانیف میں سے مکرر بیان کردی ہیں بہت روز تک بیمار رہنے کے بعد کانٹ ۱۲ فروری ۱۸۰۴ء کو راہی مُلکِ بقا ہوا

باب دوم

فلسفیانہ ارتقا

کانٹ نے جو کسی جگہ یہ کہا ہے کہ فلسفے میں پہلی منزل ادعائی ہوتی ہے، تو اس میں صرف تاریخ فلسفہ ہی اس کے مدنظر نہیں بلکہ وہ شاید یہ بات اپنے ارتقا کے ذاتی تجربے سے بھی کہہ رہا ہے۔ لیکن اس کی جتنی تصانیف ہمارے پاس ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں جس سے وہ کامل ادعائی معلوم ہوتا ہو۔ آغاز ہی سے اُسے یقینِ کامل تھا کہ تخیلی فلسفے کے نظاماتِ عظیمہ میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو علمی نقطۂ نظر سے خام ہیں۔ ۱۷۵۵ء ہی میں اس نے طنزاً یہ لکھا کہ "بہت سے حضرات کی یہ عادت ہے کہ وہ ہر ایسے خیال کو جو ولف کے فلسفے یا کسی اور مشہور نظام کے سانچے میں نہ ڈھلا ہو، بے معنی سمجھتے ہیں۔" اس کی مصنفی فلسفہ کے دورِ اول (۱۷۵۵/۱۷۶۹) کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ فلسفیانہ نظامات سے بیزار ہے اور ایک جدید و مکمل تعمیر قائم کرنا چاہتا ہے خواہ وہ اتنی فلک بوس معلوم نہ ہو۔ اس کام کے دوران انہاک میں اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ تخیلی نظام سے پہلے ان تصورات کا امتحان کرنا چاہئے جن کی بنا پر وہ قائم کیا گیا ہے اور ان تصورات میں بڑے اہم مسائل پنہاں ہیں۔ اس طرح مابعد الطبیعیات کانٹ کے لئے تحدیدِ علم کے نظریہ کے مرادف ہو گئی اور اس نے خود عقل کا انتقاد شروع کر دیا۔ کئی سال بعد (Prolcgomena) مقدمے کے دیباچے میں اس نے یہ اعلان کیا کہ ہیوم کی یاد نے اس کو خوابِ ادعائیت سے بیدار کیا اور فلسفۂ تخیلی کی تحقیقات میں اس کو

ایک نئے راستہ پر ڈال دیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس بیداری کا زمانہ ۶۳-۱۷۶۲ء ہے۔ اگرچہ کانٹ کے فلسفیانہ تفکر کے تسلسل اور اس کی آزادی کا یہ ایک ثبوت ہے کہ اس کے ارتقا میں کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناممکن ہے جہاں پر اس کے بعد کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے کسی اور مصنف کے زبردست اثر کو تسلیم کرنا لازمی ہو جائے۔ کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے متعلق میرا خیال جن وجوہ پر مبنی ہے ان کے مطالعہ کے لئے میں اپنے قارئین کو اپنے مضمون "کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے تسلسل" کا حوالہ دیتے ہوئے میں یہاں صرف چند اہم نکات پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

کانٹ کی ان تصانیف کی ایجابی اور دائمی قیمت جو ۱۷۶۹ء سے پہلے شائع ہوئیں (جس سال میں کانٹ کے اپنے بیان کے مطابق اس کے فلسفے نے ایک معین صورت اختیار کی)۔ خاص طور پر دو سلاسلِ افکار پر مبنی ہے۔

(الف) - جیسے میں پہلے بیان کر چکا ہوں کانٹ اپنے نظریۂ افلاک میں نیوٹن کے اس تقاضے کو، کہ تمام مظاہر کو قابل شہادت وثبوت علتوں کی طرف منسوب کیا جائے اس سے بہت زیادہ وسیع پیمانے پر پورا کرنا چاہتا ہے جتنا کہ نیوٹن ممکن خیال کرتا تھا۔

اسی خیال نے کانٹ کو نظام شمسی کی اصل کے مشہور نظریہ کی طرف رہنمائی کی جس کوشش کی یہاں ابتدا کی گئی اسے کانٹ نے بعد میں کبھی ترک نہیں کیا۔ "انتقادِ عقل خالص" میں نظریۂ اسلوب تحقیق کے بیان میں وہ اسی اعتقاد کا اظہار کرتا ہے کہ نہایت مستبعد مفروضہ بھی فوق الفطرت قوتوں سے توجیہ کرنے سے بہتر ہے۔ علل فطری کے سلسلے کی اس توسیع کی خواہش اور فوق الفطرت قوتوں کی مداخلت کے اخراج کا اس امر سے بھی تعلق ہے کہ اپنے دورِ اول کے آغاز میں کانٹ کے فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ مذہب کا ایک دوسرے سے بہت قریبی رابطہ تھا وہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا بالکل غلط ہے کہ اگر فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اس میں کوئی نظم و قاعدہ نہیں ہوگا۔ فطرت انتظام اور مقصدیت کو محض اتفاق سے نہیں بلکہ اپنے قوانین کے مطابق پیدا کرتی ہے۔ فطرت کا یہی میکانکی نظم جو تمام مظاہر پر حاوی ہے اور جس کے قوانین کے مطابق عناصر کا ایک دوسرے پر عمل اور ردّ عمل ہوتا ہے۔

کائنات کی ایک مشترک اساس کا شاہد ہے اور ایک لامتناہی قوت کی گواہی دیتا ہے جو ہر عنصر کی روح وروان ہے ۱۷۵۶ء کے ایک رسالے (Moonadologica physica) میں کانٹ بالتفصیل بیان کرتا ہے کہ اجزائے لایتجزٰے ممتد ذرات نہیں بلکہ قوت کے نقطے ہیں اور ان کا قوانین کے مطابق عمل وردِ عمل یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اصلاً اور مطلقاً جدا جدا نہیں۔ اگر کائنات میں ہر عنصر کی فطرت الگ الگ ہوتی تو یہ محض ایک اتفاقی امر ہوتا کہ ان سے ملکر اشیاء کا ایک مربوط نظام قائم ہو جائے۔ اگر مجموعی حیثیت سے کسی اساسِ مشترک پر ان کا مدار نہ ہوتا تو ان کا باہمی تعامل ناممکن ہوتا۔ اس اساسِ مشترک سے فطرت کے میکانکی نظام اور اس کی مقصدیت دونوں کی توجیہ ہوتی ہے۔ فطری سائنس کے طبیعی علتوں کے انکشاف پر خائف ہونے کی بجائے ہم کو خوش ہونا چاہیئے کہ ان کے ذریعے سے فطرت کا باہمی ربط و تعامل زیادہ واضح ہو جاتا ہے جو ایک عظیم الشان حقیقت الام ہے۔

ربطِ تعلیل کی اساسی حقیقت کو دریافت کر کے کانٹ اس کو اپنے نظریۂ مذہب کی بنا قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے کانٹ اور سپائنوزا کے طریقِ فکر میں ایک حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ سپائنوزا کے متعلق اس کی معلومات کا مدار ایسے ہی بیانات پر ہوسکتا تھا جو اس کے حق میں منصفانہ نہیں تھے۔ دوسری طرف کانٹ ہستی باریتعالیٰ کی نسبت تمام دلائل خصوصاً طبیعی دینیاتی دلیل کو رد کر دیتا ہے جس میں فطرت کی غایت پروری سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ فطرت کے باہر کوئی ایسی قوت ہے جو اس میں مداخلت کرتی ہے۔

(ب)۔ اگرچہ فطرت کا ربطِ تعلیل ہی ایک ایسا امر ہے جس کو کانٹ اپنے مذہبی نظریۂ کائنات کا ایک واحد ثبوت قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ علمِ انسانی کی ماہیت کا بھی امتحان کرتا ہے اس کے نزدیک اس کی ماہیت مقابلہ اور تحلیل پر مشتمل ہے۔ ہر تصدیق کی بنا یہ ہے کہ اس میں کسی شئے کا ایک عرض یا صفت سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ یہ عرض یا اس کا معروض بن سکتا ہے یا نہیں بن سکتا۔ ہم ہمیشہ عینیت یا تناقض کے اصول کے مطابق حکم لگاتے ہیں اور ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف اسی حالت میں عبور کر سکتے ہیں۔ جب ان دونوں کی باہمی عینیت ثابت ہو جائے یعنی جب ہم پہلے تصور کی تحلیل سے دوسرے تصور تک پہنچ سکیں۔ فلسفہ

ریاضیات کی طرح ترکیب و تعمیر سے شروع نہیں کرسکتا اور اپنے تصورات پیدا نہیں کرسکتا۔ اس کو اپنے تصورات صرف تجربے کی تحلیل سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں وہ اس امر کا کس طرح ضامن ہوسکتا ہے کہ یہ تحلیل جامع و مانع ہے اور کوئی اور خصوصیات باقی نہیں رہ گئے۔ کانٹ کے نزدیک اس سے پیشتر کے فلسفے میں یہی بڑا نقص تھا کہ وہ ناتمکمل تصورات سے کام لیتا تھا کیونکہ اس میں یہ فرض کرکے کہ فلسفے میں بھی ریاضیات کی طرح ترکیب کا ہونا لازمی ہے، تحلیل سے ترکیب کی طرف بڑھنے میں بہت عجلت کی جاتی ہے۔ کانٹ اس قسم کے ناتمکمل اور ناجائز عجلت سے حاصل کردہ تصورات کی نہایت موزوں مثالیں دیتا ہے۔ پہلی مثال ڈیکارٹ لائبنٹز اور وُلف کے اختیار کردہ تصور روح کی ہے جس کو انھوں نے اپنی روحیتی نفسیات میں استعمال کیا ہے۔ ہمارے پاس فطرتِ روح کا کوئی ایسا جامع تصور موجود نہیں جس کی وجہ سے ہمیں یہ کہنے کا حق حاصل ہوسکے کہ روح مادہ سے الگ ایک مستقل بالذات ہستی ہے ہمارے پاس نفسی مظاہر کا ایک تجربی تصور ہے لیکن تجربی نفسیات یہ فیصلہ نہیں کرسکتی کہ جوہر روح کا وجود ہے یا نہیں۔ "ایک ناظرِ ارواح کے خواب" اس امر کا ایک ظریفانہ ثبوت ہے کہ روح کو ایک جوہر تصور کرکے کس طرح نہایت آسانی سے ایک تمکمل روحیتی نظام قائم ہوسکتا ہے۔ سویڈن بورگ کی تصانیف کو اس کی مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

دوسری مثال تصورِ تعلیل کی ہے۔ اگر فکر تحلیل کا نام ہے تو صرف وہی اضافات قابلِ فہم ہوسکتے ہیں جس میں دوسرے جزو کو پہلے جزو سے اخذ کرسکیں لیکن کیا ہم کسی ایک مظہر کی تحلیل سے یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ ایک دوسرا مظہر اس سے بالتبع لازم آئیگا اور ضرور ظہور پذیر ہوگا۔ مگر تعلیل کے تصور کا تضمن تو یہی ہے۔ پہلے تصور سے دوسرے تصور کی طرف عبور نہ کرنے میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا۔ اگر حقیقت یہی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تصور تعلیل کے اندر کیا صحت وصداقت ہے۔ کانٹ سب سے پہلے اپنی توجہ انگیز تصنیف (Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzufuhren) 'فلسفے میں سلبی صفات کو داخل کرنے کی کوشش' میں اپنے طریقے سے لیکن غالباً ہیوم کو مدنظر رکھتے ہوئے مسئلۂ تعلیل پر پہنچا۔ جس کو اس نے

اُس وقت ناقابلِ حل سمجھکر یک طرف کر دیا۔ کانٹ کے دل میں ان دو اسماتِ فکر کے مابین ضرور ایک شدید کش مکش پیدا ہوئی ہوگی کیوں کہ ایک طرف تو مذہب اور فلسفۂ فطرت دونوں اس کے متقاضی ہیں کہ ربطِ تعلیل کو اصل اور اساس حقیقت تصور کیا جائے اور دوسری طرف یہ ہے کہ یہ امر اساسی ناقابل فہم ہے۔ 'عام تاریخ فطرت' اور 'وجہ ثبوت' میں بھی اُس نے سرسری طور پر بحث کی ہے۔ جہاں پر اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اشیا کی اساس مشترک کا وجود لازمی ہے ورنہ عناصر کا باہمی تعلق ناقابلِ فہم ہوگا۔ لیکن صفاتِ سلبیہ پر اُس کا رسالہ اس لحاظ سے قابل قدر ہے کہ اس میں یہ خارجی یا مابعد الطبیعیاتی شکل سے نفسی یا علمیاتی صورت میں تبدیل ہوگیا ہے۔ اس مسئلے کا ادھر سے ادھر ہو جانا اس امر کا لازمی نتیجہ تھا کہ کانٹ میں یہ یقین روز بروز ترقی کر رہا تھا کہ تحلیل ترکیب پر مقدم ہے۔

جب تصور تعلیل جو اتفاقی علم کے لئے اس قدر اہم ہے کانٹ کو ناقابلِ حل معلوم ہوا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ۶۲-۶۳ء ۱۷ کا جیسے بارور سال ہیں جس کے دوران میں کانٹ نے پانچ اہم کتابیں تصنیف کیں اس کا اندازِ طبیعت صاف طور پر متشککانہ معلوم ہوتا ہے وہ طنزاً ان فلاسفۂ عقلی سے جن کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ اس کو یہ سادہ سا مسئلہ حل کر کے دکھائیں جہاں پر وہ خود آکر رک گیا ہے۔ اسی اندازِ طبیعت میں اُس نے کچھ سال بعد اپنی کتاب 'ناظر ارواح کے خواب' تصنیف کی۔ 'خواب ادعائیت سے بیدار ہونے کا اطلاق نہایت صحیح طور پر کانٹ کی زندگی کے اسی حصے پر ہوتا ہے اس نے خود بعد ازاں ادعائیت کی یہ تعریف کی کہ" ادعائیت اس بات کو فرض کر لینے کا نام ہے کہ ہم اس مشہور و موقر طریقے پر چل سکتے ہیں کہ ایسے اصول کی بنا پر خالص الٰہیات کا نظام قائم کر لیں جو محض مفروضہ تصورات پر مبنی ہیں بغیر اس امر کے دریافت کرنے کے، کہ عقل کو یہ تصورات کہاں سے حاصل ہوئے اور ان کو استعمال کرنے کا اسے کیا حق حاصل ہے" (Critique of Pure Reason 2nd edition p XXXV)

جب کانٹ ادعائیت کی یہ تعریف کرتا ہے تو جب وہ 'کمیتِ سلبی' اور 'ناظر ارواح کے خواب' تصنیف کر رہا تھا اُس کی مراد یہ نہیں ہوسکتی تھی کہ ابھی تک ادعائیت کی نیند خود اس پر طاری ہے۔ اگر اس کا یہی خیال تھا تو یہ خود اپنے حق میں ناانصافی تھی لیکن

بعض سر برآوردہ کانٹ کے متبعین کا خیال ہے کہ وہ ادعائیت سے اس قدر جلد بیدار نہیں ہوا۔ میں نے اپنے رسالے میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے پر ایک جامع بحث کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے تسلسل میں خاص اس نکتے کے متعلق اس کے شارحین متفق الرائے نہیں۔

کانٹ کے ارتقا کا دوسرا دور (۱۷۸۱-۱۷۶۹) جو اس کی تصنیف عظیم پر ختم ہوتا ہے اس تحقیق کیلئے وقت ہے کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف کہاں تک اور کس طرح سے عبور ممکن ہو سکتا ہے ۱۷۶۹ء میں جسے وہ خود اپنی زندگی میں ایک انقلابی نقطہ قرار دیتا ہے اس کو کچھ ایسے خیالات سوجھے جن کے تکمیل کی کوشش اس نے اس سال مابعد میں اپنے مقالے (Dissertation) میں کی۔ کانٹ کی یادداشتوں کے ایک اقتباس سے یہ اچھی طرح واضح ہوتا ہے کہ یہ نقطۂ انقلاب کس بات پر مشتمل تھا "مجھکو یہ معلوم ہوا کہ بہت سے اصولِ متعارفہ جن کو ہم خارجی اور مستقل بالذات حقیقت سمجھتے ہیں درحقیقت نفسی ہیں یعنی وہ ایسے شرائط کو ظاہر کرتے ہیں فقط جن کے ماتحت ہو کر سوچنے سے ہم کسی شئے کو سمجھ سکتے ہیں۔" اس نے خود اس تحقیق کو کوپرنیکس کے انکشاف سے تشبیہ دی ہے۔

جس طرح ہمارے زمین پر ہونے کی وجہ سے اجرام فلکیہ ہمارے گرد گردش کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اسی طرح سے ہمارے حواس کی فطرت کی وجہ سے ہمیں اشیا زمان و مکان میں مدرک ہوتی ہیں۔ نیوٹن جس کو زمان مطلق اور مکان مطلق کہتا تھا وہ حقیقت میں ہمارے ادراکِ اشیاء کی صورتیں یا ڈھانچے ہیں۔ زمان و مکان کے قوانین ہماری اپنی حسیت کے قوانین ہیں اسی لئے جو چیز ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ان قوانین کے ماتحت ہونی چاہیئے ورنہ وہ حواس سے محسوس ہی نہیں ہو سکیگی اور ہم اب سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح سے علم ریاضیات اولیاتی قوانین مظاہر نافذ کر سکتی ہے۔ لیکن چونکہ ہمیں اشیاء اپنے ملکۂ ادراک کی صورتوں میں ڈھل کر مدرک ہوتی ہیں اس لئے حواس ہمارے سامنے صرف مظاہر کو پیش کر سکتے ہیں نہ کہ ذوات اشیا (Noumena) کو۔

مقالے میں کانٹ اس کوپرنیکی اصول کو کہ علم اشیا، نفس کی اپنی فعلیت کی صورتوں سے متعین ہوتا ہے، صرف ادراک حسی پر عائد کرتا ہے۔ لیکن عقل کے متعلق اس کو اب بھی ایسا ہی اعتماد ہے جیسا کہ پہلے تھا کہ کافی طور پر ترقی کرنے پر اس کو ذوات اشیاء کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ ابھی نفس فہم کی نسبت کوئی تفصیلی تحقیقات نہیں کرتا۔ بااین ہمہ کانٹ کا بعد میں یہ کہنا صحیح تھا کہ اس کا خاص فلسفہ سب سے پہلے مقالے میں صورت پذیر ہوا۔ کیونکہ سب سے پہلے یہ کوپرنیکی اصول اسی مقالے میں قائم کیا گیا۔ اس کے بعد صرف یہی باقی رہ گیا کہ باقی تمام شعبوں پر بھی اس کا اطلاق کیا جائے فی نفسہ یہ کوئی بہت تعجب انگیز بات نہیں تھی کہ کانٹ ذوات اشیا کے سائنٹیفک علم کو ناممکن سمجھنے میں تامل کرتا تھا حقائق اور مظاہر کا فرق عالم فی نفسہ جیسا ہے اور علم کو معلوم ہو سکتا ہے اور جیسا وہ حواس کو محسوس ہوتا ہے، یہ امتیاز جو افلاطون سے شروع ہوا، معلوم ہوتا تھا کہ کانٹ کے ہاتھوں اس کی ایک تازہ تصدیق ہونے والی ہے ادراک اور فہم کا بیّن فرق بھی اسی طرف اشارہ کرتا تھا کہ ان دونوں کی مملکتیں الگ الگ ہونی چاہئیں۔

کانٹ کے خطوط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقالے کے شائع ہونے کے تھوڑا ہی عرصہ بعد اس کو اس امر کا احساس ہو گیا کہ اس کے نتائج میں بڑی مشکلات پنہاں ہیں۔ جو تصورات تعقل ہمارے فکر کی فعلیت کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں، وہ ہم سے خارج مستقل بالذات اشیاء کی نسبت کیسے صحیح ہو سکتے ہیں چونکہ یہ یہ تصورات (علت، جوہر، امکان، حقیقت، جبر یا لزوم) ہم قائم کرتے ہیں وہ محض اشیاء کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ بہر صورت اگر وہ تجربے کے نتائج ہیں تو ان سے ایسے اصول قائم نہیں ہو سکتے جو تجربے کے ماورا بھی صحت کا دعویٰ کر سکیں جیسا کہ کانٹ کے خطوط اور یادداشتوں سے معلوم ہوتا ہے اس نے اس مسئلے کی تحقیق کا یہ طریقہ اختیار کیا کہ تمام اساسی تصورات یا مقولات جن کے ذریعے سے ہم دنیا کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں ان کا نہایت گہرا اور مفصل امتحان کیا جائے اور ان کو اقل ممکن تعداد میں تحویل کیا جائے ان سے یقینی طور پر ان کی تعداد کو بھی معین کرنا چاہا۔ مقالے اور تنقید عقل خالص کے درمیان کا طویل وقفہ اسی کوشش میں صرف ہوا۔ اس نے

مختلف قسم کے اجتماعات اور اصطفافات کی آزمائش کی۔ اس نے خاص طور پر ایسے تصورات پر توجہ مبذول کی جو کسی نسبت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کو یقین ہوگیا کہ نسبت صرف مقابلے ہی سے قائم نہیں ہوتی بلکہ ترکیب سے بھی قائم ہوتی ہے مثلاً جوہر، علت اور باہمی تعامل کے تصورات کے لئے مختلف تراکیب شرط ہیں۔ شئے اور صفت کی ترکیب علت اور معلول کی ترکیب، اور دو علتوں کی ترکیب۔ جب اس پر یہ منکشف ہوا کہ ہم ایسے تصورات سے کام لیتے ہیں جن سے ہم مظاہر کی مختلف طریقوں سے شیرازہ بندی کرنا چاہتے ہیں تو اس نقطۂ نظر سے اس پر یہ واضح ہوگیا کہ اختلافات کے باوجود تمام عقلی علم اور حسی ادراک کی ایک ہی ماہیئت ہے 'مقالے' میں زمان و مکان کے متعلق یہ بتاتے ہوئے کہ وہ ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں، اس نے اپنی دلیل اس پر قائم کی تھی کہ ان صورتوں کے ذریعے سے ہمارا ملکۂ ادراک مواد کو ترکیب اور ترتیب دیتا ہے ان کی بنا ایک ترتیبی اور ترکیبی قوت ہے اور وہ خود ترکیب کی صورتیں ہیں ۔ لیکن اب اس کو معلوم ہوا کہ فہم بھی ایک اتحادی اور اجتماعی قوت ہے۔ اس کے ذریعے سے ہم مظاہر کو بعض باہمی اضافات مثلاً علت اور معلول وغیرہ میں منظم اور متحد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح سے ترکیب کا تصور جو مقالے میں صرف حسی ادراک کی نسبت قائم کیا گیا تھا، وہ اب فہم کے متعلق بھی صحیح قرار دیا گیا۔ یہاں بھی ہم اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں جس پر ہم زمان و مکان کے متعلق پہنچے تھے اور وہ یہ ہے کہ فقط اسی حالت میں جب کہ مظاہر ان طریقوں سے متحد ہوسکیں جو ہمارے صورِ فہم یا مقولات سے عبارت ہیں، ہم ان کو سمجھ سکتے ہیں۔ وحدت ترکیبی تمام فہم اور تمام حس اور ادراک کے لئے شرطِ لازم ہے۔ اسی لئے ہم مقولات کے ذریعے سے تجربے کی پیش بینی کرسکتے ہیں۔ کانٹ نے اس طرح سے تمام شعبوں پر کوپرنیکی اصول کو عائد کردیا۔ لیکن اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ جوہر یا ذاتِ اشیا کا علم ناممکن قرار پائے۔

اصولِ اتحاد ہیوم کو سنگ راہ معلوم ہوتا تھا لیکن اس کے برعکس کانٹ نے اسی کو حسی ادراک سے لیکر اعلیٰ ترین فہم تک علم کا اصل اصول قرار دیا ہے۔ اس اصول کے ناقابل اطلاق ہوسکنے یا نہ ہوسکنے سے ہمارے لئے قابل فہم اور ناقابل فہم امور کے درمیان حدِ فاصل کا تعین ہوتا ہے۔ کانٹ اس پر قانع نہیں ہوگیا کہ اس نے اساسی تصورات

کی تحلیل کے ذریعے سے عقل کی فعلیت کی صورِ عامہ کو دریافت کرلیا، وہ اس کے متعلق یہ یقین حاصل کرنا چاہتا تھا کہ سب کے سب اساسی تصورات دریافت ہوگئے ہیں وہ اولیاتی طور پر مقولات (Categories) کی ایک مکمل فہرست طیار کرنا چاہتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایسے تمام تصورات اس طرح دریافت ہوسکتے ہیں کہ تصدیقات (Judgments) کے نظریئے کو بنیاد قرار دیا جائے، ہر تصدیق تصورات کا اجتماع ہوتی ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک ترکیب ہوتی ہے (اب وہ تصدیق کو یونہی سمجھتا تھا اگرچہ ۱۷۶۲ء کی تصانیف میں وہ اس خیال سے آگے نہیں بڑھا تھا کہ کسی تصدیق کا محمول اس کے موضوع کی تحلیل سے ہمیشہ قابل دریافت ہونا چاہیئے)۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ترکیب کی بھی اتنی ہی صورتیں ہوں گی یا مقولات بھی اتنے ہی ہوں گے جتنی کہ تصدیق کی قسمیں ہیں۔ لیکن قدیم منطق کے نظریۂ تصدیقات کو استعمال کرنے سے پہلے اسے اپنے مقصد کے مطابق اس میں کچھ تبدیلی کرنی پڑی، وہ تصدیقات کو چار اصناف میں تقسیم کرتا ہے جن میں سے ہر ایک کی تین تین تحتانی انواع ہیں اور اس طرح سے بارہ مقولات بن جاتے ہیں۔ علمیات اور نفسیات دونوں کے لئے اس تنظیم و تقسیم سے اہم تر کانٹ کا یہ خیال ہے کہ ترکیب فعلیت شعور کی اساسی صورت ہے۔ اس تصور کی وجہ سے وہ ایک طرف تجربیت خصوصاً ہیوم کی ذرّاتی (atomistic) نفسیات اور دوسری طرف اس روحیتی نفسیات سے بہت آگے بڑھ گیا جو تمام تصوریتی نظامات کی اساس تھی۔ تجربیت کے خلاف جو نفس کی وحدت کی یہ توجیہ کرتی ہے کہ یہ کثرتِ ارتسامات ہی کی پیداوار ہے، کانٹ کا یہ دعویٰ ہے کہ ایک واحد یکساں فعلیت ذہنی زندگی کی اساسی خصوصیت ہے اور محض خارجی اثرات سے اس زندگی کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔ روحیتی نفسیات کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس نے اس اساسی خصوصیت کو تسلیم کیا لیکن شعور کی تہ میں ایک نامعلوم جوہر کی طرف اسے منسوب کردیا مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تجربے میں جو ذہنی زندگی ہے ہمارا علم اس کی بنیادی صورت اور اس کے اساسی قانون کے ماوراء نہیں جاسکتا۔ ساتھ ہی کانٹ فلسفۂ تنویر کی نفسیات سے بھی آگے نکل گیا جس نے اپنے آپ کو واضح شعوری اور قابل فہم کیفیات تک محدود کردیا تھا۔ ترکیب شعور کے لئے ایک غیر متبدل اور مقدم شرط ہے لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ خود شعور کا معروض بھی بن سکے۔ وہ ہماری باطنی فطرت کی ایک مخفی صناعی ہے جو جبلت کے

طور پر خود بخود ناویدہ عمل کر سکتی ہے اس طرح سے کانٹ نے اپنے نظریہ علم کی بنیاد ڈال دی اور پھر وہ اُس کی تکمیل کی کوشش میں لگ گیا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے اپنی خاص تصنیف میں اس کو کس طرح بیان کیا ہے۔

باب سوم

نظریۂ علم۔ تنقیدِ عقلِ نظری

اس تصنیف کے مفصلۂ ذیل ملخص میں ہم نے اس کتاب کی ترتیب کی پیروی نہیں کی بلکہ ایک ترتیب اختیار کی ہے جس میں اس کے اساسی افکار کے خد و خال اچھی طرح نمایاں ہو جائیں اس طرح سے کانٹ کی مصنوعی ترتیب کی جگہ ایک فطری تنظیمِ مضامین قائم کی گئی ہے۔

استخراجِ نفسی (نفسیاتی تحلیل)

انتقادی فلسفہ ادعائی فلسفہ سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں خود ملکۂ علم کا امتحان کیا جاتا ہے اور اس تحقیق کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے مسائل اس ملکہ سے قابلِ حل ہیں اور کون سے مسائل اس کی دسترس سے باہر ہیں لیکن ملکۂ علم تجربے کے اندر اپنی فعلیت کے ذریعے سے ہم پر منکشف ہوتا ہے اس لئے ہم کو تجربہ کا امتحان کرنا پڑیگا۔ جس سے ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ وہ بہت سے عناصر سے مرکب ہے جن میں سے کچھ ملکۂ علم سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ اس طریقے کا نتیجہ ہیں جس سے یہ فعلیت خارج سے متعین ہوتی ہے جو کچھ اس ملکہ سے تعلق رکھتا ہے اس کے لئے کانٹ صورت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور جو خارجی اثرات کا نتیجہ ہے اسے وہ مادہ کہتا ہے۔ کانٹ نے تجربے کی اس تحلیل کو کہیں مرتب صورت میں پیش نہیں کیا جس کی بنا پر اس نے صورت اور مادہ کا وہ امتیاز قائم

کیا جو اس کے تمام نظریۂ علم میں پایا جاتا ہے۔ لیکن مقالے اور تنقیدِ عقل نظری کو بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے جیساکہ میں نے کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کی نسبت اپنے رسالے میں بیان کیا ہے، کہ صور وہ ہیں جو ہمارے علم کے مستقل اور کلی عناصر ہیں اور مادہ وہ ہے جو ہمارے علم اور تجربے میں بدلتا رہتا ہے۔ زمان و مکان ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں کیونکہ احساسات خواہ کسی قسم کے ہوں اور ان میں خواہ کچھ ہی تغیر و تبدل ہوتا رہے لیکن جن اضافاتِ زمانی و مکانی میں ہم ان کا ادراک کرتے ہیں وہ بدستور قائم رہتی ہیں ظرفِ زمانی اور ظرفِ مکانی نہیں بدلتے خواہ ان کا مظروف کچھ ہی ہو۔ جب میں تمام حسی صفات سے ذہن کو مجرد کرلیتا ہوں تب بھی امتداد اور تواتر باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی مظہر خواہ کچھ ہی ہو ہم اس کو اسی حالت میں سمجھ سکتے ہیں جب ہم اس کو مخصوص اضافات کے ساتھ وابستہ کرلیں خصوصاً کمیت اور علت کے تصورات کے ساتھ۔ تصدیق جو ایک متحد کرنے والی فعلیت ہے، اس کے ذریعے سے ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مظہر دوسرے سے بڑا یا چھوٹا ہے یا دوسرے کے مقابلے میں علت یا معلول ہے۔ بیان کردہ بات خواہ کچھ ہی ہو لیکن ہر حالت میں کمیت یا علیت کی ترکیب کی صورت میں ادا ہوگی۔ ان تمام صور ادراک و تصدیق میں یہ امر مشترک ہے کہ یہ سب ایک ترکیب کا اظہار کرتے ہیں۔

لیکن کانٹ محض اتنا کہ دینے پر اکتفا نہیں کرتا کہ ہمارا علم صور سے کام لیتا ہے، وہ ان کی قسم اور ان کی تعداد کو بھی متعین کرنا چاہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ چونکہ ہم یہاں ایک ایسی چیز کی تحقیق کر رہے ہیں جو ہم سے قریب ترین ہے یعنی خود ہمارا اپنا علم، اس لئے اس کی تمام صورتیں کامل اور یقینی طور پر ہماری سمجھ میں آجانی چاہئیں لیکن ظاہر ہے محض ایک ادعا ہے کیونکہ کانٹ کا تحلیلی طریقہ تمام صورتوں کے انکشاف کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ ہمیں کبھی کامل یقین نہیں ہو سکتا کہ تمام صورتیں معلوم ہو چکی ہیں اور نہ ہی ہم کو یہ یقین ہو سکتا ہے کہ صورِ معلومہ سب سے زیادہ اساسی ہیں۔ صور تجربے کا مستقل پہلو ہیں اور اس استقلال سے کانٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ لازماً ملکۂ علم کی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ لیکن یہ محض ایک مفروضہ ہے اور ہمیشہ مفروضہ ہی رہے گا۔ 'تنقیدِ عقل نظری' کی پہلی اڈیشن کے دیباچے میں کانٹ کہتا ہے کہ استخراج نفسی (Subjective Deduction) یعنی تحلیل کے ذریعے سے صورِ علمیہ کو قائم کرنا ایک مفروضہ معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اس

کا مقصد یہ ہے کہ ایک دیئے ہوئے معلول سے اس کی علت کا پتہ چلائے یعنی یہ کہ تجربے کے مستقل عناصر کی علت کیا ہے۔ لیکن وہ اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ یہ حقیقت میں کوئی مفروضہ نہیں اور کسی دوسرے موقع پر اس کو ثابت کرنے کا وعدہ کرتا ہے۔ لیکن یہ وعدہ اس نے کبھی ایفا نہ کیا۔ ایک مخصوص نتیجے پر پہنچنے کی خواہش نے اُس کو یہاں پر ادعائی بنا دیا۔ اس سے بچنے کا صرف ایک ہی طریقہ تھا جس کو وہ استعمال کرنا نہیں چاہتا تھا اور وہ یہ تھا کہ تحلیل کے ذریعے سے اُس نے جس بنیاد کو دریافت کیا تھا اس کو وہ اسی طرح استعمال کرتا جس طرح ہم ایک مفروضے کو استعمال کرتے ہیں اور اس کو مستقبل کے لئے چھوڑ دیتا کہ وہ اس سے بہتر نظریہ تلاش کرنے کی کوشش کرے لیکن اس دھوکے میں تھا کہ عقل کا انتقاد ایک دم مکمل ہو سکتا ہے اور یہ حقیقت اس کی نظر سے اوجھل رہی تھی کہ ہر انتقادی کوشش بعض مفروضات کی بنا پر کی جاتی ہے جو کسی حد تک ادعائی ہوتے ہیں اور ان کا امتحان ہمیشہ مستقبل کے انتقاد کے لئے باقی رہتا ہے۔

اگر ہم کانٹ کے نظامِ صور پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین زمروں پر مشتمل ہے۔

(الف) صُورِ ادراک۔ خارجی تجربے کے عالم میں مکان تمام ادراک کی صورت ہے اور باطنی تجربے کے عالم میں زمان تمام ادراک کی صورت ہے۔ زمان و مکان ادراک کی صورتیں ہیں، فہم کی صورتیں نہیں، کیونکہ زمان و مکان میں اشیاء و امور ایک کلیت میں داخل ہوتے ہیں اور ان سے ملکر ایک کلیت بنتی ہے زمان و مکان کے کسی حصے کا تصور ہمارے ذہن میں اسی طرح آسکتا ہے کہ وہ کل زمان یا کل مکان کے اندر ہو کر پایا جاتا ہے اور صرف ایک واحد زمان اور ایک واحد مکان کا وجود ہے۔ زمان و مکان اس لئے صور ہیں کہ وہ ہر تجربے کے لئے شرط مقدم ہیں وہ ایسے ضروری شرائط ہیں کہ ہر تجربے کو لازماً ان کے سانچوں میں ڈھلنا پڑتا ہے۔ ایک مجتمع اور متحد کرنے والی فعلیت کی حیثیت سے زمان و مکان میں بھی ایک فاعلی پہلو پایا جاتا ہے جو محض احساسات میں موجود نہیں جن سے الگ الگ جزئی صفات معلوم ہوتے ہیں لیکن کانٹ عقلیت کی اعلیٰ فعلیت سے اُس کا مقابلہ کرکے اس کو انفعال سے تعبیر کرتا ہے۔ اس سے حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔

(ب)۔ صُورِ تعقل۔ ادراک بے تعقل اندھا ہے اور تعقل بے ادراک خالی ہے۔ ادراک میں براہِ راست کثرت کلیت میں متحد ہو جاتی ہے لیکن علم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ یہ ترکیب شعوری طور پر قائم کی جائے اور توجہ کو بالارادہ اسکی طرف منعطف کیا جائے تاکہ یہ عمل توجہ جس کو کانٹ (Apperception) ادراک فی الکلیہ کہتا ہے ایک ایسی وحدت ہو جائے جو تمام متحد شدہ معروض پر مشترک طور پر حاوی ہو معروض کے اجتماع و ترکیب کے لئے وحدت و عینیت شعور لازمی شرائط ہیں۔ مثلاً ایک خط کو خط سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ میں اس خط کو کھینچوں یعنی اس کے انفرادی اجزا کو ایک مخصوص طریقے سے ایک ایسی عقلی فعلیت کے ذریعے سے متحد کروں جو ہر امر کو یکے بعد دیگرے یاد رکھتی ہے اور آگے کی طرف بڑھتے ہوئے گذشتہ حصے کو فراموش نہیں کر دیتی اور آخر میں سب کو ایک کلیت میں مجتمع کر لیتی ہے اس عمل کی وحدت شعور کی وحدت ہے اور اسی کی وجہ سے ہم ایک خط کو ایک شئے سمجھتے ہیں۔ جب میں پانی کو جمتے ہوئے دیکھتا ہوں تو میرے ادراک میں دو کیفیتیں ہوتی ہیں سیال پن اور ٹھوس پن جن کے درمیان ایک زمانی اضافت ہوتی ہے، اس انداز سے کہ پہلا جزو دوسرے جزو کے وقوع کے لئے ایک شرط بھی ہے۔ محض تصور تعلیل کے اطلاق کے ذریعے سے میں سیلان سے جمود کی طرف عبور کرنے کو ایک خارجی واقعہ قرار دیتا ہوں۔ کانٹ اس قسم کی تراکیب کو قوتِ متخیلہ کا نتیجہ قرار دیتا ہے جو ادراک اور تعقل کی درمیانی کڑی ہے۔ جب ہم ان صورتوں سے واقف ہو جائیں جن کے مطابق کہ تخیل کام کرتا ہے تو مقولات دریافت ہو جاتے ہیں جو تعقل کے شعبے میں تراکیب کی مختلف انواع ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مقولات کا نظام قائم کرتے ہوئے کانٹ تصدیقات کی چار گونہ تقسیم سے شروع کرتا ہے ان کے مطابق مقولات کے چار زمرے ہیں اور پھر ان میں سے ہر مقولے کے ساتھ اساسی اصولِ متعارفہ کا ایک مجموعہ ہے۔ مثلاً تصورِ تعلیل مشروط تصدیقات کے مطابق ہے کیونکہ دو مظاہر کے درمیان ربط تعلیل کے یہی معنی ہیں کہ ان کا باہمی تعلق شرط و جزا کا تعلق ہے اگر ایک موجود ہو تو دوسرا بالتبع لازم آتا ہے تعلیل کے اصول متعارفہ کا تضمن یہ ہے کہ ہر مظہر کا کسی مخصوص دوسرے مظہر کے ساتھ یہی تعلق ہے۔

بارہ مقولات کو جن کی تفصیل یہاں پر ضروری نہیں ہے کانٹ نے دو انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ریاضیاتی (Mathematical) اور قوائی (Dynamical)۔ حقیقت میں کمیت اور علت کے تصورات تمام مقولات پر حاوی ہیں اور ہر قسم کی تراکیب علمی کی نوعی صورتیں ہیں، اس قسم کی تحویل کی زیادہ ضرورت اس لئے بھی معلوم ہوتی ہے کہ منطقی تصدیقات کی مختلف اقسام کے درمیان کانٹ نے جو حد و فاصلہ قائم کئے وہ قطعاً ناجائز تھے اور ہر صورت میں خالی تصدیقات کا نظریہ مختلف مقولات کے قیام کے لئے کافی نہیں تھا۔

عقل کے تصورات۔ وسیع معنوں میں کانٹ عقل سے تمام ملکۂ علم مراد لیتا ہے لیکن اس کے نزدیک محدود معنوں میں ہمارے ملکۂ علم میں غیر مشروط تراکیب قائم کرنے کے میلان کا نام عقل ہے ادراک احساسات کے ہیولے کو زمانی اور مکانی تمثالات حسیہ میں تبدیل کرتا ہے اور فہم ان تمثالات کو کمیت اور تعلیل کے تصورات کے ذریعے سے مرتب کرتا ہے لیکن محدود معنوں میں عقل کا یہ کام ہے کہ وہ ان کڑیوں کے سلسلے کو جوڑ کر کلیات مطلقہ قائم کرے۔ عقل کا یہ تقاضا ہے کہ زمان و مکان کا آغاز و انجام اور ان کی مطلق حدیں ہونی چاہئیں۔ اکثر مطلق (Maxima) اور اقل مطلق (Minima) کا وجود ہونا چاہئے اور علت و معلول کا سلسلہ ایک علت اولٰی میں ختم ہونا چاہئے یہ اسی فعلیت متحدہ کا تسلسل اور تکمیل ہے جس کا عمل ادراک اور فہم میں پایا جاتا ہے۔ یہ ترکیب کی اعلیٰ ترین صورت ہے کانٹ ایسی تکمیل مطلق کے تصورات کو (Ideas) د Ideen کہتا ہے حالانکہ سترھویں اور اٹھارہویں صدی کے ادبیات میں یہ لفظ محض ادراک کے لئے استعمال ہونے لگا تھا۔ کانٹ اس لفظ کے افلاطونی معنی لیتا ہے جس کے مطابق مثال یا تصور سے وہ معروض فکر مراد ہے جو مطلق ہونے کی وجہ سے تجربے میں نہیں آسکتا۔ وہ کہتا ہے "افلاطون اس سے نہایت اچھی طرح آگاہ تھا کہ ہماری عقل ایسے افکار تک بلند ہو جاتی ہے کہ تجربے کے اندر کوئی شئے ان کے مطابق نظر نہیں آتی"۔ صور ادراک اور مقولات کس طرح تصورات عقلیہ کے متعلق بھی کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ان کی تعداد معین ہے۔ اس کے خیال میں ایسے تصورات تین ہیں۔ تصور روح

تصور کائنات ' اور تصورِ خدا، ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اول تجربہ باطنی کا معین علم ہو، دوم تجربہ ظاہری کا معین علم ہو، سوم تمام موجودات کے ماخذ کا معین علم ہو۔ کانٹ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ تصورات ہمارے من گھڑت نہیں ہیں بلکہ عقل کی سرشت میں داخل ہیں اور اس کے ثبوت میں وہ کہتا ہے کہ یہ منطق میں تین قسم کے نتائج کے مطابق ہیں (اطلاقی، مشروط اور انفصالی) لیکن یہ مقولات کو تصدیقات کی اقسام سے اخذ کرنے سے بھی بڑھکر زبردستی کا استخراج ہے۔ یہ اس لئے بھی غلط ہے جیسے کہ کانٹ نے اس سے پیشتر خود کہا تھا کہ نتیجے میں جو وظیفۂ فکر استعمال ہوتا ہے وہ اس سے مختلف نہیں جو تصدیق میں استعمال ہوتا ہے (The false subtilty of the Four Syllogistic Figures) بدقسمتی سے کانٹ کی تمنائے تنظیم نے اس کی تصنیف کو ضرورت سے زیادہ بھدا بنا دیا۔ لیکن اس کا یہ خیال صحیح ہے کہ روح کائنات اور خدا کے تصوراتِ شعور کی اس غیر ارادی خواہش سے پیدا ہوتے ہیں کہ ہر جگہ انتہا تک پہنچنا چاہئے سلسلۂ فکر کی آخری کڑی کہیں نہ کہیں گڑی ہونی چاہئے اور فکر کی اساسی ترکیب کی طرح ایک ترکیبِ مطلق قائم کرنی چاہئے۔

انسانی علم کی تحلیل سے جس کی فعلیت تجربے میں ظاہر ہوتی ہے کانٹ کا یہ خیال تھا کہ تمام صور علمیہ دریافت ہوگئی ہیں لیکن صور کی دریافت ان کے اطلاق کے جواز کے مرادف نہیں۔ اوائل میں اس نے ان کی صحت پر کوئی شبہ نہیں کیا۔ اس نے قدرتی طور پر صور ادراک مقولات اور تصورات کو مطلقاً حقیقی سمجھا۔ عقل اپنا عمل کر چکنے کے بعد اپنا امتحان کرتی ہے۔ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ پہلے جس قدر جلد ہو سکے اپنی تعمیر قائم کرے۔ پھر اس کے بعد وہ دریافت کرنے لگتی ہے کہ اس کی بنیاد بھی گہری اور استوار ہے یا نہیں۔ عقل کا پہلا قدم ادعائی ہوتا ہے تلخ تجربے سے جب کچھ دانائی حاصل ہوتی ہے تو عقل متشکک ہو جاتی ہے لیکن تیسرا قدم قوتِ فیصلہ کی پختگی اور کمال کے بعد اٹھایا جاتا ہے اور وہ یہ ہوتا ہے کہ عقل کی قابلیتوں کا تنقیدی امتحان کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کا دائرہ عمل کہاں تک ہے۔ 'نفسی استخراج' جو نفسیاتی تحلیل پر مشتمل ہے اس آخری منزل کے لئے محض ایک تیاری ہے اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کون سے صور و قوانین ہیں جن کی پیروی ہمارا علم فطری طور پر کرتا ہے۔

دوسرا سوال جس کا جواب دینا خارجی استخراج کا کام ہے یہ ہے کہ ان صُور کا استعمال کن شرائط و حدود کے ماتحت ہو سکتا ہے۔

جیسا کہ میں کانٹ کی خصوصیات کے بیان میں کہہ چکا ہوں اس کو کانٹ کی سب سے بڑی خوبی سمجھنا چاہئے کہ اس نے ایک ایسے قانون کی طرف توجہ دلائی جسے "قانون مدارج ثلاثہ" کہنا چاہئے یہ قانون نہ صرف علم بلکہ مماثل صورتوں میں عام طور پر تمام ذہنی زندگی کے ارتقا کے لئے صحیح ہے۔ کانٹ نے یہاں پر ایک ایسا نقطۂ نظر پیش کیا جس نے اس کے بعد آنے والے مفکرین فشٹے ہیگل سینٹ سائمن اور کونٹ کے ہاں بڑی اہمیت اختیار کی۔ اس نے بتایا کہ ارتقا اس طرح خطِ مستقیم پر نہیں چلتا جس طرح کہ دورِ تنویر میں خیال کیا جاتا تھا۔

اگر زمان و مکان وہ صُور ہیں جن کے تحت ہر شے ہمیں مدرک ہوتی ہے تو کوئی ایسا مظہر تجربے میں نہیں آسکتا جو زمانی اور مکانی نہ ہو اور جو زمان و مکان کے قوانین کے ماتحت نہ ہو۔ ریاضیاتِ علی کی صحت و صداقت کا مدار اسی پر ہے۔ اگرچہ اس کی بنا عقل نظری پر ہے جو تجربے سے آزاد ہے تاہم ریاضیاتی اصول تمام ممکن تجربات کی نسبت صحیح ہیں کیونکہ ان میں محض انہیں قواعد کو مرتب کیا گیا ہے جو زمان و مکان کے قوانین عامہ سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ بات بھی ہے کہ یہ قوانین فقط اشیاء کی صورتِ مُدرکہ یا بالفاظ دیگر صرف مظاہر اشیا کی نسبت صحیح ہو سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اپنے شرائط ادراک کو ذات وجوہر اشیا کے شرائط قرار دے لیں اور نہ ہی ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ اپنے صور ادراک کی نسبت یہ کہیں کہ ان کے سوا دیگر صور ممکن نہیں ہم زمان و مکان کی نسبت صرف انسانی نقطۂ نظر سے گفتگو کر سکتے ہیں ریاضیات کے قوانین عقل نظری کے قوانین ہیں اور انسانوں کیلئے جس قدر تجربہ ممکن ہے سب پر ان کا اطلاق ہوتا ہے لیکن ہمارا علم اسی تجربے اور مظاہر تک محدود ہے۔

یہی بات مقولات کی نسبت بھی صحیح ہے چونکہ وہ ہمارے صور فہم ہیں اس لئے ہم جو کچھ سمجھ سکتے ہیں صرف انہیں صور کے ماتحت سمجھ سکتے ہیں اور ہیرے ہر مفہوم کو لازماً ان کے ماتحت ہونا پڑتا ہے۔ تجربے کے لئے فقط یہی لازمی نہیں ہے کہ کوئی شے زماناً یا مکاناً یا دونو حیثیتوں سے مدرک ہو، اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مظاہر مدرکہ کو ایک خاص معین طریقے سے متحد کیا جائے۔ تجربے کے لئے صرف عملی ریاضیات ہی نہیں بلکہ

علمی منطق کی بھی ضرورت ہے۔ سمجھنے کے لئے تمام مظاہر کو کمیت اور عایت کے تصورات کے تحت میں لانا پڑتا ہے۔ کمیت کے تصور کی وجہ سے کوئی کھانچا یا خلیج ممکن نہیں رہتی امتداد یا مقدار کا گھٹنا یا بڑھنا تسلسل کے ساتھ واقع ہوتا ہے تعلیل کا تصور اتفاق، اور علتِ مطلقہ کو مانع ہوتا ہے کیونکہ اگر اصول تعلیل صحیح ہے تو ہر مظہر کسی دوسرے مظہر سے متعین ہوگا اور یہ دوسرا مظہر کسی تیسرے مظہر سے اور یہ سلسلہ اسی طرح چلا جائیگا معقولات کے مطابق جتنے اساسی اصولِ متعارفہ ہیں، کانٹ کے نزدیک وہ تمام ایک ہی اساسی اصول یعنی اصولِ تسلسل سے اخذ ہو سکتے ہیں (Axiom of Continuity) لیکن افسوس ہے کہ کانٹ نے شرح وبسط سے اس خیال کی تکمیل نہیں کی۔ اصولِ تعلیل اسی عام اصول کی ایک صورت ہے جو ربط مسلسل کا متقاضی ہے۔ یہ کہ اس تقاضے کا پورا کرنا تجربے کی ایک شرط ہے کانٹ مفصلۂ ذیل طریق سے ثابت کرتا ہے۔ اگر تجربے اور محض تخیل میں کوئی فرق ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے کہ تجربے میں مظاہر ایک متعین ترتیب میں قانون کے مطابق یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور میں اپنی مرضی سے اس سلسلے کی کڑیوں کو آگے پیچھے نہیں کر سکتا جیسے کہ میں محض خواب اور تخیل میں کر سکتا ہوں اور نہ ہی میں مظاہر کے تسلسل ہی کو توڑ سکتا ہوں حالانکہ خواب میں بیچ کی کڑیوں کو چھوڑ کر میں ہر طرح سے ادھر سے ادھر جست کر سکتا ہوں۔ قانون تسلسل جس کے اندر مکان ومقدار اور قانون اضافاتِ تعلیلی دونوں شامل ہیں، تمام مظاہر کے لئے صحیح ہے کیونکہ اس کے اندر وہ عام شرائط آجاتے ہیں جن کے ماتحت تخیل کے مقابلے میں حقیقی تجربہ حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم تجربے کے امکان کے اصول قائم کرکے اولیاتی (Apriori) طور پر تمام ممکن تجربے کی نسبت انہیں صحیح قرار دے سکتے ہیں وولف نے یہ لاحاصل کوشش کی تھی کہ اصولِ تعلیل کو اصول تناقض سے اخذ کرے بالفاظ دیگر اس کا خالص منطقی ثبوت مہیا کرنا چاہتا تھا لیکن کانٹ اسکا علمیاتی ثبوت دینا چاہتا ہے جس کے لئے وہ مدرسیت کی ایک کثیف اصطلاح (Transcendental یعنی 'ماورائی' کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اس کی صداقت کی بنا یہ قرار دیتا ہے کہ تعلیل تجربے کے لئے ایک شرطِ لازم ہے۔ لیکن یہاں بھی زمان ومکان کی طرح تصدیق کے ساتھ تحدید بھی وابستہ ہے۔ قانونِ تسلسل جس کے اندر قانونِ تعلیل بھی داخل ہے فقط تجربے ہی کے لئے ایک شرطِ لازم ہے۔ جس طرح جیومیٹری ایک محض وہمی چیز ہو جائے اگر مکان تمام

خارجی تجربے کے لئے شرط نہ ہو اسی طرح قانون تعلیل اور تسلسل کا عام قانون بھی محض ایک ذہنی اصول رہ جائیں۔ اگر وہ حقیقی تجربے کے لئے شرط نہ ہوں۔ تجربہ، جیسا کہ کانٹ کا خیال ہے، ایک ایسی ترکیب ہے جو تمام دیگر تراکیب کو حقیقت کا جامہ پہناتی ہے۔ ہمیں صرف مظاہر کا علم حاصل ہوتا ہے ہم ذوات اشیاء سے واقف نہیں ہوتے بلکہ ان کو اسی طرح جانتے ہیں جس طرح کہ صورِ ادراک اور صورِ فہم میں ڈھل کر انسانی نقطۂ نظر سے وہ ہمارے سامنے آتی ہیں۔

عقل کے تصورات کا کوئی خارجی استخراج یا ماورائی ثبوت ممکن نہیں ان تصورات میں غیر مشروط کی طرف حوالہ ہوتا ہے لیکن تجربے کے اندر جو کچھ ہے وہ مشروط اور محدود ہے اس لئے صورِ ادراک اور مقولات کے بارے میں امکانِ تجربہ سے جو ثبوت پیش کیا گیا تھا وہ یہاں ممکن نہیں ہو سکتا۔ تصورات عقل کے اندر وحدت کے تقاضے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن تجربے کے اندر کوئی شئے ان کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ تجربہ کوئی ایسی کلیت مطلق پیش نہیں کر سکتا جس طرح کی کلیت کے تصوراتِ عقل مختلف صورتوں میں متقاضی ہیں، زمان و مکان اور سلاسلِ مقادیر و شرائط میں ہم ہمیشہ آگے کی طرف بڑھ سکتے ہیں لیکن یہ کبھی ثابت نہیں کر سکتے کہ آیا کوئی انتہائے مطلق ممکن ہے یا نہیں۔ اس لئے صورِ ادراک و مقولات کے غیر مماثل تصورات پر کسی سائنس کی بناء نہیں رکھ سکتے۔

اس میں شک ہے کہ تین اصنافِ صُور میں جو امتیاز قائم کیا وہ اس قدر بائن بھی ہے یا نہیں۔ کیونکہ کانٹ کے متصور زمان و مکان اور تسلسل و تعلیل میں ایک ایسی تکمیل اور کمال پایا جاتا ہے کہ تجربے میں کوئی شئے ان کے مطابق نہیں تسلسل ایک ایسا تصور ہے کہ تجربہ محض اس کے قریب قریب پہنچ سکتا ہے اور تسلسل مطلق تجربے میں کہیں نہیں ملتا۔ کانٹ جن کو صور کہتا ہے وہ حقیقت میں کچھ مجردات اور نصب العین ہیں جو ہم اپنے علم کی فطرت کے مطابق قائم کرتے ہیں اور اپنی تحقیقات کے لئے پیمانوں اور قاعدوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس لئے اساسی اصولِ متعارفہ ثابت شدہ حقائق نہیں بلکہ محض مفروضات ہیں کانٹ اپنے 'ماورائی' ثبوت میں تجربے سے جو مفہوم مراد لیتا ہے، وہ خود ایک نصب العین ہے اور انہیں معنوں میں ہیوم (جس کے اصولِ تعلیل کے خلاف اعتراضات کا کانٹ نے جواب دینے کی کوشش کی) تجربے کا منکر تھا۔ اس لحاظ سے کانٹ نے ہیوم کے مسئلے کو حل نہیں کیا اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ حل پذیر بھی نہیں۔

لیکن کانٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس مسئلے کے یا یوں کہو کہ علم انسانی کے ایک ایسے پہلو کو نمایاں کیا جس کو ہیوم نے نظر انداز کر دیا تھا اور اس کی اس کوشش کی وجہ سے نظریۂ علم میں بہت ترقی ہوئی۔ اپنے 'کوپرنیکی اصول' کے ذوق وشوق میں اس نے اپنے طرز استدلال کو واقعیت سے زیادہ ثبوت آفریں خیال کیا بجائے اس کے کہ وہ صُور کو تو عین نمونے اور توقعات سمجھنے پر اکتفا کرتا اس نے حقیقت پر ان کے اطلاق کا لازمی ثبوت مہیا کرنے کی کوشش کی اور اس میں اس کو ناکامی ہوئی۔

مظاہر اور ذوات اشیاء

عقل نظری کے امتحان سے کانٹ جس نتیجے پر پہنچا وہ یہ تھا کہ اگرچہ ہمارے فکر میں ایسے اصول وصور پائے جاتے ہیں جو تجربے سے اخذ نہیں کئے گئے لیکن عالم تجربہ کے باہر ان کا اطلاق جائز نہیں ہو سکتا۔ ان کا ماخذ تجربی نہیں لیکن ان کا اطلاق صرف تجربے کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ ہم کو جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ صُور ادراک اور مقولات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے اس لئے ہمارے علم میں جو کچھ آتا ہے وہ منظہر ہوتا ہے نہ کہ شئے کا ہی (Thing in itself) ۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ 'شئے بذات خود' یہ جوہر، یہ 'عقلی وجود' اور یہ 'ماورائی شئے' کیا ہے اور ہم کو کسی ایسی شئے کے وجود کو فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے۔

اس مسئلے کی بحث میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ 'شئے بذات خود' کا مسئلہ جو کانٹ کی ابتدائی بحثوں میں اس قدر نمایاں تھا وہ خاص طور پر کانٹ کی توجہ کا معروض نہیں تھا اس کا اصل مقصد یہ دریافت کرنا تھا کہ حصول علم کے لئے محض ادراک کے علاوہ ہمارے پاس اور کون سے ملکات ہیں۔ اسے معلوم ہوا کہ شرائط علم سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ علم محض مظاہر ہی کا ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے تحقیق طلب مسئلہ یہ تھا کہ عقل کا تجربے سے کیا تعلق ہے نہ یہ کہ معروض علم کا اصلی ماخذ کیا ہے تاہم یہ قدرتی بات تھی کہ یہ مسئلہ اور اس کے لازمی نتائج خاص طور پر توجہ کشش ہوں۔

اس سوال کا جواب کہ شئے بذات خود کیا ہے کانٹ یہ دیتا ہے کہ نہ مجھے معلوم ہے

اور نہ معلوم کرنے کی حاجت ہے کیونکہ وہ کبھی تجربے کے اندر نہیں آسکتی کیونکہ تجربے کے تمام معروضات مظاہر ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ شئے بذات خود ہمارے اندر ہے کہ ہمارے باہر۔ شئے بذات خود یا جوہر کا تصور ایک تجدیدی اور سلبی تصوّر ہے جس تک ہم علم کے شرائط و حدود کی تحقیق میں آپہنچتے ہیں۔ لیکن کئی مقامات پر کانٹ کے الفاظ میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ شئے نامعلوم کا تصوریتی انداز میں تصور کیا جائے جو لائبنٹز کے عالم مونادات کے غیر مماثل نہیں (اس سلسلے میں یہ مماثلت دلچسپی سے خالی نہیں کہ لائبنٹز بھی عالمِ محسوسات کے مقابلے میں عالم مونادات کو عالم عقلی کہتا ہے) یہ صحیح ہے کہ کانٹ نے بڑے زور شور سے یہ کہا کہ لائبنٹز کو کوئی علمی حق حاصل نہیں تھا کہ الٰہیاتی تصوریت کی تعمیر میں تمثیل سے کام لے لیکن باوجود اس کے خود اس کے اپنے شعور کی تہ میں یہ تصور ابھرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ ہم ابھی آگے چل کر دیکھیں گے کہ جہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جس جگہ علم ممکن نہیں وہاں ایمان ممکن ہے وہاں وہ عملاً تمثیل کو جائز ٹھہراتا ہے۔ صرف جہاں وہ خالص نظری نقطۂ نظر سے بحث کرتا ہے وہاں وہ ذات شئے کو مطلقاً سلبی تصور قرار دیتا ہے۔

کانٹ نے ذاتِ شئے کی ہستی پر کبھی شک نہیں کیا۔ عام نقطۂ نظر کے مطابق اُس کا بھی خیال ہے کہ وجودِ مطلق ہے اپنی تنقید میں وہ فقط اس کی نسبت علم کا تعین اور اس کی تجدید کرنا چاہتا ہے لیکن دوران تحقیق میں وہ ضمناً اس مفروضے کے وجوہ و دلائل بھی قائم کرنے لگتا ہے کہ مظاہرہ سے علاوہ اور ان سے زائد بھی کسی شئے کا وجود ہے۔ کانٹ نے اس قسم کے تین وجوہ بیان کئے ہیں۔ اول یہ کہ ایک غیر اغلب اور ناجائز مفروضہ ہوگا کہ زمان و مکان اور معقولات کے مطابق ہمارا اندازِ علم، فقط ایک واحد اندازِ علم ہے اور اس کے سوا کوئی انداز ممکن نہیں ایسا کرنے سے ہم اسی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوں گے جس کے لوگ کوپرنیکس سے پہلے مرتکب تھے۔ جب وہ اس زمین کے نقطۂ نظر کو علی الاطلاق صحیح سمجھتے تھے۔ ذاتِ شئے کا تصور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہمارا علم ہماری فطرت سے متعین ہوتا ہے اور اشیا ہم کو جس طرح محسوس ہوتی ہیں اس کے تعین میں ہماری فطرت بھی ایک متعاون عنصر ہے۔ دوسرے یہ کہ ہماری فطرت میں صرف صورِ علمیہ پائی جاتی ہیں ان کا مظروف یا مادہ خارج سے آتا ہے اور اس کی طرف ہمارا اندازِ انفعالی

ہوتا ہے ۔ اِس مظروف علم کی بھی لازماً کوئی علت ہونی چاہئیے ۔ اپنے ایک نقاد کے جواب میں کانٹ کہتا ہے "ذواتِ اشیا تجربی ادراک کا مادہ پیش کرتی ہیں اور ملکۂ تخیل اپنی حیثیت کے مطابق ان سے متعین ہوتا ہے"۔ تیسری دلیل جسے ہم مفصل بعد میں بیان کریں گے ۔ یہ ہے کہ عقل جب تجربے کے حدود سے ماورئی جانا چاہتی ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی رائے میں ان تناقضات کا حل صرف اسی طرح سے ممکن ہے کہ مظاہر اور ذواتِ اشیا میں تمیز قائم کی جائے ۔

کانٹ کے سب سے پہلے نقادوں کو اس کی ذوات اشیا کے متعلق جو دقت محسوس ہوئی وہ مذکورالصدر دلائل میں سے دوسری دلیل کی وجہ سے تھی پہلی اور تیسری دلیلوں پر انہوں نے بحث نہیں کی ۔ ایک کتاب میں جس کا عنوان ہے "یقین کی نسبت ڈیوڈ ہیوم کا فلسفہ، یا تصوریت اور موجودیت"
David Hume uber, den Glanben, oder, Idealismus und Realismus (1787)
۔ یعقوبی (Jacobi) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنے نظریہ کے متوافق کانٹ کو چاہئیے تھا کہ تصورات کے علاوہ تمام وجود کا انکار کر دے اور فقط خالص نفسی تصوریت کا قائل ہو ۔ "ذاتِ شئے" کو اپنے احساسات کی علت سمجھنا کانٹ کے نظریہ تعلیل کے خلاف ہے ۔ کیونکہ اس کے نزدیک تعلیل محض ایک صورتِ فہم ہے جس کا صحیح اطلاق صرف عالمِ تجربے کے اندر ہو سکتا ہے، اسی قسم کے اعتراض کچھ سال بعد جی ای شولتزے (G.E. Schulze) اپنی گمنام کتاب اینیسڈیمس (Aenesidemus) میں شائع کیا ۔ کانٹ کے نقطۂ نظر سے اِس اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا ۔ اِس اعتراض کی بنا خود کانٹ کا اپنا معنی خیز اور اساسی خیال ہے کہ ہمارے علم کی تصدیق اور اس کی تحدید کا باہم نہایت قریبی تعلق ہے ۔

کانٹ کا نظریہ بالکل بے تناقض ہوتا اگر وہ محض اِس دعوے پر اکتفا کرتا کہ مادۂ علم صورتِ علم سے اخذ نہیں ہو سکتا یا متغیر اور جزئی عناصر علم کے عمومی خاکے میں سے پیدا نہیں ہو سکتے ۔ اگر تمام احساسات بند ہو جائیں تو تجربہ ممکن نہیں رہتا ۔ لیکن یہ سوال کہ احساسات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں ۔ فلسفۂ انتقادیت یا نظریہ علم سے تعلق نہیں رکھتا ہیوم کو اِس کا صحیح اندازہ تھا اس لئے اِس نے اپنی کتاب 'فہم انسانی' میں کہا کہ احساسات کا مآخذ ناقابل فہم ہے ۔ اور یہ سوال اِس بحث سے متعلق بھی نہیں ۔ اِس مسئلے کی نسبت

کی نسبت کانٹ کی حیثیت بھی وہی تھی جو ہیوم کی تھی۔

بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ ذات شئے کو صرف مادۂ علم ہی کی علت نہیں بلکہ صورِ فہم کی بھی علت قرار دیتا ہے جن کے ماتحت یہ مادہ ہمارے علم میں مرتب ہوتا ہے۔ اگر بات یونہی ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ماخذ کا سوال مادۂ علم کی طرح صورتِ علم کی نسبت بھی پیدا ہوتا ہے خصوصاً ادراک مکان کی نسبت فلسفۂ کانٹ میں جا بجا یہ اشارے پائے جاتے ہیں کہ اشیا کا اس مخصوص طریقے یعنی ابعاد ثلاثہ میں مدرک ہونا ضرور ذواتِ اشیا کی اپنی فطرت کی وجہ سے ہوگا یہاں تک کہ ادراکات کی عام وسعت اور ربط کو کانٹ شئے ماورے کی طرف منسوب کر دیتا ہے (Critique of Pure Reason 1st edition p. 494) اس طرح سے نہ صرف مادۂ علم بلکہ صورِ علمیہ بھی ذواتِ اشیا کی پیداوار بن جاتے ہیں۔ چونکہ صورِ علمیہ کا اطلاق اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ جو ہر اشیا اپنے اندازِ عمل میں غیر متبدل ہو، اس لئے بریں صورِ حاصل کردہ علم ہمیشہ مشروط یا غیر اطلاقی تو رہیگا لیکن محض منظری یا اعتباری ہونے کی نسبت اس کی حیثیت بہت زیادہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے یہ پتہ چلیگا کہ شئے بذاتِ خود کس طرح عمل کرتی ہے۔ جب اس نکتے کے متعلق وضاحت پیدا کی جائے اور اس کے تمام نتائج اخذ کئے جائیں تو کانٹ کے تمام نظام کی صورت بدل جاتی ہے۔ اس کی محض اولیاتی اور منظری کیفیت محدود ہو جاتی ہے اور تمام تناقض رفع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کانٹ کے فلسفے کے ان تینوں پہلوؤں کا مدار مادہ اور صورت کے مطلق فرق پر ہے لیکن اس بیّن تفریق پر خالص نفسیاتی نقطۂ نظر سے بھی بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

ذات شئے کو صورت علم اور مادۂ علم دونوں کی علت قرار دینے پر بھی اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا کانٹ مقدمہ میں کہتا ہے کہ کوئی معین بات اس کی نسبت نہیں کہی جا سکتی۔ یہ ہر حالت میں ایک نامعلوم شئے رہتی ہے۔ جس کی نسبت کوئی علمی تعین و تشخص ممکن نہیں۔ لیکن باوجود اس کے تمام ادیان اور نظاماتِ فلسفہ اس کے تعین کی کوشش میں لگے رہے۔ اس امر میں کانٹ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے دینی اور مابعد الطبیعاتی تخیلات کے فلسفیانہ مقام کا تعین کر دیا۔ تقلیدی اور فطری مذہب روحیت اور مادیت، احدیت اور تکثیر کا مناقشہ اسی ہستی مجہول کی نسبت ہے۔

کانٹ سے پہلے کسی نے سائنس اور تخیئلی افکار کی حدِ فاصل کا ایسی وضاحت سے تعین نہیں کیا تھا۔

فلسفۂ تخیئلی کا انتقاد

عقل کے تصورات کا معروضی استخراج (Objective deduetion) ناممکن ہے لیکن با وجود اس کے روح کائنات اور خدا کے تصورات کی بنا پر ایسے علوم قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کی پرواز تجربے سے ماوراء ہے۔ کانٹ نے ان نام نہاد علوم، تخیئلی نفسیات، تخیئلی کونیات اور تخیئلی دینیات پر خاص طور پر تنقید کر کے اپنے اس نظریہ کی تصدیق کی جس پر وہ تصورات کی قدر و قیمت کے متعلق اپنی عام تحقیق میں پہنچا تھا۔

تخیئلی نفسیات کی تنقید

یہ اعتقاد کہ روح کی نسبت یہ ثابت کرنا ممکن ہے کہ وہ جسم سے الگ ایک مستقل وجود ہے ایک غلط انتاج پر مبنی ہے۔ شعور کی فعلیت میں جو عام وحدت پائی جاتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ شعور کی تہ میں ایک بسیط جوہر پایا جاتا ہے۔ ترکیب سے جوہر کا استنتاج کیا گیا ہے۔ لیکن ایسا کرنے کا ہم کو کوئی حق حاصل نہیں محض صورت فعلیت سے ہم کو یہ پتہ نہیں چل سکتا کہ اس کے جوہر کی ماہیت کیا ہے۔ شعور کوئی ایک سادہ اور جزئی ادراک نہیں بلکہ ایک صورت ہے جو تمام ادراکات میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔ نفسیات ایک خالص تجربی سائنس ہے جس سے ہم کو کسی ہستی یا کسی ایسی صفات کا علم نہیں ہوتا جو تجربے کے معطیات میں سے نہیں ہیں اس لیے ہم کو کوئی حق حاصل نہیں کہ طبعی اور نفسی مظاہر کے فرق کو دو مختلف قسم کے جواہر کا فرق قرار دے لیں۔ یہ اپنے اقتدار ادراک کے فرق کو ان کا فرق سمجھ لینے کے برابر ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے کہ جو مظاہر کا جوہر ہے وہی باطنی مظاہر کا بھی جوہر ہو۔

اگر حقیقت یہی ہو تو تمام ثنویت کا خاتمہ ہو جائے اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام مشکلات بھی رفع ہو جائیں جو نفس اور بدن کے باہمی تعامل کو سمجھنے کے متعلق پیدا ہوتی ہیں۔

(ب) تخیلی کونیات کی تنقید

کائنات یا فطرت کو ایک کلیت تصور کرنے کے لئے یہ مقدم ہے کہ کمیت اور تعلیل کے تصورات کو تجربے کے حدود سے باہر لے جائیں کیونکہ تجربے میں صرف زمان و مکان کے محدود اجزاء اور علت و معلول کا ایک نامکمل سلسلہ ہمارے سامنے آتا ہے لیکن ایسا کرنے سے بہت سے تناقضات پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس کے اندر باہم متناقض قضایا میں سے ہر ایک کو صحیح ثابت کر سکتے ہیں جو اس امر کی علامت ہے کہ ہم اپنے علم کے حدود سے باہر قدم رکھ رہے ہیں۔ کانٹ چار مقولات اور چار اقسام تصدیقات کے مطابق اس قسم کے چار تناقضات پیش کرتا ہے لیکن ان کو تین میں تحویل کر سکتے ہیں جن میں سے پہلے دو میں زمان و مکان و مادہ پر کمیت کے تصور کا اطلاق کیا گیا ہے اور تیسرے کے اندر علت کا تصور پایا جاتا ہے۔

۱۔ اثباتِ دعویٰ (Thesis) زمانہ کے لحاظ سے کائنات کے آغاز اور مکان کے لحاظ سے اس کے حدود کا ہونا لازمی ہے کیونکہ لامتناہی سلسلہ قیاس میں نہیں آسکتا۔

نفیٔ دعویٰ۔ کائنات کا آغاز اور اس کے حدود نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے آغاز سے پہلے ایک خالی زمانہ ہو اور اس سے خارج میں خالی فضا ہو اس حالت میں نہ اس کا آغاز متصور ہو سکیگا اور نہ اس کے حدود کیونکہ خالی زمان اور خالی مکان میں، وقت کے مختلف لمحوں یا مکان کے مختلف مقامات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔

۲۔ اثباتِ دعویٰ۔ تجزیۂ مادہ سے ہم لازماً آخر میں مطلقاً بسیط اور ناقابل تقسیم ذرات یا مونادات تک پہنچیں گے۔

نفیٔ دعویٰ جو چیز ہمارے ادراک یا وہم میں آسکتی ہے قابل تقسیم ہوتی ہے اور مطلقاً بسیط اور لایتجزیٰ ہونے کے تجربے میں کہیں شہادت نہیں ملتی

۳۔ اثباتِ دعویٰ اگر ہم معلول سے علت کی طرف جائیں تو ہم آخر میں ایک ایسی علت پر پہنچیں گے جو کسی دوسری علت کا معلول نہیں ہے۔ اگر یوں نہ ہو تو کسی شے کی مکمل علت معلوم نہ ہوگی۔ لہٰذا دنیا کے تمام حادثات سے متقدم ایک علتِ مطلقہ ہونی چاہیئے۔ یا شاید بہت سی عللِ مطلقہ بھی ہو سکتی ہیں یعنی کہ ذی اختیار ہستیاں۔

نفیٔ دعویٰ علت العلل یا علت مطلقہ متصور نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ایسی علت اپنے معلول کے ساتھ کسی قانون کے ذریعے سے وابستہ نہیں ہوگی لیکن کوئی ایسی بات تو ہونی چاہیئے جو علتِ مطلقہ سے ایک خاص معیّن لمحے میں عمل شروع کرائے۔

کانٹ کے نزدیک ان تینوں سوالوں کے جوابات مشکوک ہی رہتے ہیں۔ یہاں پر ہمارے تصورات اور تجربے میں عدم تطابق واقع ہوتا ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ تصورات کی وسعت کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے یا تجربے کی کوتاہی سے۔ ہم تجربے پر الزام نہیں دے سکتے کیونکہ تجربے ہی کی وجہ سے ہم مقولات اور تصورات میں حدِ فاصل قائم کرتے ہیں لہٰذا قصور یا تصورات کا ہے یا ہمارے طریق اطلاق کا۔ کانٹ کے نزدیک اثبات دعویٰ اور نفی دعویٰ میں دو مختلف اغراض کی نمایندگی ہوتی ہے۔ اثبات دعویٰ ادعائیت کے تخئیلی نقطۂ نظر کو ظاہر کرتا ہے اور ساتھ ہی اس سے عملی اغراض بھی پورے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے انسان سلسلۂ افکار کی انتہا چاہتا ہے عام فہم اور عام پسند نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔ نفی دعویٰ کی بنا تجربیت اور خالص علمی اغراض ہیں لیکن اس میں ایسے نتائج مضمر ہوتے ہیں جن میں عملی اغراض خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔

کانٹ کے نزدیک پہلے دو متناقضات تیسرے سے مختلف قسم کے ہیں پہلے دونوں میں اثبات دعویٰ اور نفی دعویٰ دونوں غلط ہیں۔ کائنات نہ محدود ہے اور نہ غیر محدود مادہ نہ مطلقاً قابل تقسیم ہے اور نہ مطلقاً لایتجزیٰ۔ جب ہم صورتِ ادراک شئے بذاتِ خود میں تمیز قائم کرتے ہیں تو یہ مسائل بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ادراک نظامی (Apperception) ایک متوالی ترکیب ہوتا ہے جس میں ایک جزو سے

دوسرے جزو کے طرف قدم اٹھایا جاتا ہے اس میں صرف مسلسل تقدم و تتابع ممکن ہوتا ہے۔ اور انتہا و اتمام نا ممکن ہوتا ہے کیونکہ فکر کا قدم ہر قائم شدہ حد سے باہر پڑ سکتا ہے۔ ہمارا فکر جو ہر لمحہ نئے مسائل و مراحل پیدا کرتا رہتا ہے جو کچھ اس کے لئے صحیح ہے ہم اس کو جواہر اشیا کے طرف منتقل کرنے کے مجاز نہیں، کائنات کو ایک کلیت سمجھنے کی اہمیت ہمارے لئے صرف یہی ہے کہ یہ ہماری تحقیق کے لئے ایک تازیانہ اور مہمیز ہے جس کی وجہ سے ہم اپنی دریافت کو کہیں پر جلدی سے ختم نہیں کر دیتے۔ یہ معلوم کر لینا مشکل نہیں ہے کہ اگرچہ کانٹ اپنے خیال میں اثبات دعوے اور نفی دعوی دونوں کو رد کر دیتا ہے، لیکن در اصل وہ نفی دعوی کو جائز سمجھتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ یہ خالص عملی اغراض کا نتیجہ ہے۔ نفی دعوی میں لامتناہی کو ایک اختتام ناپذیر عمل جاری کی صورت میں پیش کیا گیا ہے نہ کہ ایک مکمل اور موجود صورت میں کیونکہ مکمل اور موجود لامتناہی کے تصور میں تناقص داخلی پایا جاتا ہے۔ علت مطلقہ کے تصور سے سرزد ہونے والے تناقضات کی نسبت کانٹ کی یہ رائے ہے کہ اثباتِ دعوی اور نفی دعوی دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، پہلا جوہر شئے کی نسبت اور دوسرا مظاہر کی نسبت۔ تجربے میں علت و معلول کا سلسلہ بے استثنا مسلسل ہوتا ہے۔ اگر کوئی مظہر قانون تعلیل کے تحت نہ ہو تو وہ محض ایک دھوکہ ہوگا لیکن ہر حالت میں مسبب ہونا جو ہر شئے کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتا مظہری یا تجربی ہستی ہونے کی حیثیت سے انسان کا عمل ہمیشہ قانون تعلیل کے تحت ہوتا ہے، لیکن اپنی ذات کے لحاظ سے اور عقلی حیثیت سے اسے آزاد ہی سمجھنا چاہئے اس کی عقلی حیثیت کی نمود بھی کسی مظہر میں نہیں ہوتی، لیکن وہ ان تمام اعمال کی علت ہے جو تجربی حیثیت میں اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ کانٹ یہاں پر اختیار ارادہ کی حیثیت کو ثابت کرنا نہیں چاہتا، بلکہ صرف یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر ہم عملی اغراض سے اختیار میں یقین کرنا چاہیں تو یہ اعتقاد تجربی حیثیت کے مطابق قانون ہونے کے تناقص نہیں ہوگا۔ لیکن اس کے ثبوت میں اس کو کامیابی حاصل نہیں ہوئی کیونکہ اگر جوہر عقلی پر اضافت زمانی کا اطلاق نہیں ہو سکتا تو یہ جوہر تجربی حیثیت

کی علت کس طرح بن سکتا ہے اور اگر تجربی پہلو کو عقلی پہلو کا معلول قرار دیں تو تجربہ کی خاص مظہری توجیہ خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ آخر میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ نفس انسانی کی عقلی حیثیت بھی اپنے اختیار سے منتخب کی ہوئی نہیں۔ اس لحاظ سے کانٹ کا یہ قابل تعریف نظریہ اختیار نہیں بلکہ جبر کی تعلیم ہے۔ عقلی حیثیت نا قابل تغیر ہے اور یہی انسانی اعمال کے تمام سلسلے کو متعین کرتی ہے۔

تخئیلی دینیات کی تنقید

کانٹ کے نزدیک خدا کا تصور عقل کے اس تقاضے کا اظہار ہے کہ تمام سلسلے کہیں نہ کہیں جا کر ختم ہو جانے چاہئیں اور ان سب کا کوئی ایک مرکز ہونا چاہئے اگر عقل ذات واجب الوجود کی ہستی کے دلائل مہیا کر سکے جو ہر حقیقی شئے کی خالق ہے تو یہ مقصد پورا ہو جائے۔ یہ تصور علم کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے ثبوت میں اس قسم کا تقاضا عقل انسانی میں پایا جاتا ہے، کانٹ ایک طرف تو سائنس کا حوالہ دیتا ہے جو فطرت کی تمام قوتوں کو ایک واحد قوت میں تحویل کرنے میں کوشاں ہے اور دوسری طرف یہ کہ قومی مذاہب رفتہ رفتہ توحید کی طرف آتے جاتے ہیں علم کا یہ نصب العین نہایت اہم اور معنی خیز ہے۔ لیکن یہ اور بات ہے کہ ہم کہاں تک اسکے مجاز ہیں کہ اس نصب العین کو ایک خارجی وجود یا ایک شخصی ہستی قرار دے لیں۔ خدا کی ہستی کی مناسب دلیل وجودیاتی دلیل (Outological Proof) ہے، تمام دیگر دلائل جس کی صحت کو صحیح فرض کر کے قائم کئے جاتے ہیں اس دلیل میں خدا کی ہستی کا اس کے تصور سے استناج کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دلیل سے فکر اسی حالت میں اپنے نصب العین پر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ہم اس سے ایک ایسے تصور تک پہنچ سکیں جس کا معروض متصور ہونے کے ساتھ لازماً موجود بھی ہو۔ اگر یوں ہو جائے تو ہم ایک ایسی شئے کے تصور تک پہنچ جائیں جس کی بنائے ہستی خود اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ لیکن کانٹ کی رائے ہے کہ ایسی دلیل میسر نہیں آتی۔ ہم کسی شئے کے تصور سے اس شئے کی وجود کا استناج

نہیں کر سکتے یہ ہو سکتا ہے کہ تصور بالکل صحیح اور مکمل ہو لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس تصور کا معروض حقیقت میں موجود ہے یا نہیں کیونکہ ہستی دوسری صفتوں کی سی صفت نہیں، ہستی کا یہ مطلب ہے کہ ایک شئے جس طرح ہم کو اپنے صفات کے ساتھ متصور ہوتی ہے وہ اس لمحہ میں حقیقت میں بھی موجود ہے۔ کسی تصور کے معروض کی ہستی کو فرض کرنے سے اس کے صفات میں کوئی اضافہ نہیں کیا جاتا۔ تصور کے لحاظ سے ایک سو حقیقی سکوں میں ایک سو ممکن سکوں سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا اسلئے اسمیں حقیقۃً ذرا سا بھی تناقض نہیں کہ ہم کسی شئے کا مکمل تصور قائم کریں اور اس کے ساتھ ہی اس کو معدوم بھی سمجھیں کسی شئے کے موجود ہونے کا ہم کو اس امر سے یقین ہوتا ہے کہ ہمارے تجربے کی مربوط کلیۃ میں اس کا ایک مقام ہے اور دیگر اشیاء اور اس کے مابین قانون کے مطابق ایک ربط پایا جاتا ہے اس تجربی ربط کے سوا وجود کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا محض یہی امر کہ ایک تصور کے اندر تناقض نہیں پایا جاتا۔ اس کی طرف وجود کو منسوب کرنے کے لئے کافی نہیں۔

وجودیاتی دلیل کا مبداء فکر ہے اور اس میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تجربے کی مدد کے بغیر فکر سے وجود تک پہنچ جائیں۔ لیکن اس کے علاوہ دیگر دلائل تجربے سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ کونیاتی دلیل اس امر سے قائم کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی شئے کا وجود ہے مثلاً خود میرا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس کی کوئی مطلقاً واجب علت ہوگی۔ اس دلیل میں اصول تعلیل کا تمام ممکن تجربے سے ماورے اطلاق کیا جاتا ہے اور علت و معلول کے سلسلے کو ایک مطلقاً واجب ہستی پر ختم کیا جاتا ہے جس کی علت وجود خود اس کے اپنے اندر پائی جاتی ہے۔ اصول تعلیل فی نفسہ ایک مسلسل نسبت تسبب کے اندر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف لے جاتا ہے۔ ایک ذات واجب الوجود کو فرض کرنے میں کونیاتی دلیل، وجودیاتی دلیل کی صحت کی بناء پر قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں ایک ایسی ذات کی ہستی کو تسلیم کیا جاتا ہے جو خود ہی اپنا باعث وجود ہے، بالفاظ دیگر جس کے وجود کا اس کے تصور سے استناج کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی انتہائی تکمیل ہمارے لئے ممکن نہیں ہمارا خدا کا تصور خواہ کیسا ہی بلند کیوں نہ ہو

ہم پھر بھی اس سوال سے باز نہیں رہ سکتے یہ خدا کہاں سے آیا۔ کانٹ کا خیال ہے کہ یہاں پر عقل انسانی کے آگے ایک ناقابل عبور خلیج آجاتی ہے جسکو پر کرنیکا خیال محض ایک دھوکہ ہے۔

کونیاتی دلیل کا ماخذ یہ عام تجربہ ہے کہ کچھ موجود ہے لیکن طبیعی دینیاتی (Physico Theological) دلیل فطرت کا نظم اور تحقق مقصد سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن کانٹ یہ سوال کرتا ہے کہ ہم کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ نظم اور غایت پروری فطرت کے اندر عارضی ہے یعنی خارج سے داخل کردہ ہے اور یہ فطرت کے اپنے عناصر و قوتوں کے قوانین کا نتیجہ نہیں اسکے علاوہ یہ دلیل صرف یہی ثابت کرتی ہے کہ کائنات کا کوئی معمار اور ناظر ہے جو اپنے سے خارج میں موجود مادے کو ترتیب دیتا ہے۔ اس سے کسی خالق کا ثبوت نہیں ملتا۔ ہستی مطلق کے ثبوت کے لیئے ہمیں اسکے ساتھ وجودیاتی اور کونیاتی دلائل کو بھی ملانا پڑیگا جن پر ہم پہلے تنقید کر چکے ہیں۔

اب ہم کو معلوم ہو گیا کہ ایک ہستی مطلق کا ثبوت نہ خالص فکر کے ذریعے سے مل سکتا ہے۔ اور نہ تجربے کے ذریعے سے اس طرح سے کانٹ جس نتیجے پر پہنچا تھا اس کی ہر طرح سے تصدیق ہو جاتی ہے کہ عقل کی تصورات کی بناء پر کوئی سائنٹیفک علم قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس امر سے ان دلائل کی اہمیت بالکل فوت نہیں ہو جاتی جس طرح ان کا ماخذ ہمارے نفوس کی سرشت اور ساخت میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح سے وہ ہماری، تحقیقات کے لیئے نصب العین اور اصول کا کام دیتے ہیں خواہ ہم کو ان سے براہ راست موجودات کا کوئی علم حاصل نہ ہو سکے۔ ایک کلیت مطلقہ کا اصول اس سعی پیہم کا محرک ہوتا ہے کہ ہم اپنے علم میں ہمیشہ زیادہ سے زیادہ وحدت اور ربط تلاش کرتے چلے جائیں اور ہم کو کسی ایک جگہ پر بعجلت رک جانے سے منع کرتا ہے یہ خیال کہ کائنات میں تمام اشیاء کے اندر اس قسم کا باہمی ربط پایا جاتا ہے کہ گویا وہ سب کی سب ایک ہی واحد اصل سے ظہور میں آئی ہیں۔ ایک اصول ہدایت بن جاتا ہے، روح اور کائنات کے تصورات بھی اسی طرح باطنی اور خارجی تجربات کے عوالم میں ہماری تحقیقات کیلیئے اسی قسم کی اہمیت رکھتے ہیں ان تصورات کی اہمیت ناظمانہ ہے لیکن کوئی ادراک ایسا نہیں ہے جو ان پر مشتمل ہو۔ تجربے کے عالم میں وہ ایک نظم پیدا کرتے اور ہماری رہنمائی کرتے ہیں ۔ لیکن جب وہ تجربے سے ماورے ہیں جاتے ہیں تو مقولات کیطرح

بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کانٹ کی رائے میں فوق التجربہ علم (Transendental) ہو سکتا ہے جو ان شرایط و اصول کے علم پر مشتمل ہے جن پر ہمارا تجربی علم قائم ہے لیکن ایسا ماورائی علم (Transesndent) جو تجربے کے حدود سے باہر قدم رکھ لیے ممکن نہیں (لیکن بعض اوقات کانٹ (Trancendental) اور (Transcendent) کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتا ہے)۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ اگر سائٹیفک علم کے علاوہ کسی اور طریقے سے ہم خدا کی ہستی کے معتقد ہو جائیں تو ہستی مطلق کا تصور بہت اہم ہو جاتا ہے کیونکہ اس طرح سے وہ تمام حسّی اور تشبیہی آلائشوں سے پاک ہو جاتا ہے۔

تخئیلی فلسفے کے اس تمام انتقاد کا ماحصل یہ ہے کہ وہ ایک فلک بوس مینار کھڑا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جو مواد اس کے پاس ہے وہ فقط ایک مکان کی تعمیر کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ اونچے اونچے مینار اور ان کے مماثل مابعد الطبیعاتی نظامات کانٹ کو پادر ہوا معلوم ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ میرا مقام ان میں نہیں بلکہ تجربے کے زرخیز وادی میں ہے۔

کانٹ کے تخئیلی تابعین نے ابن کے معار سولنس کی طرح اپنے لئے یہ کسر شان سمجھا کہ لوگوں کے رہنے کے مکان تعمیر کریں۔ اس لئے وہ اس معمار کی طرح ہوائی قلعے بناتے رہے کانٹ نے اس کو ہتک عزت نہیں سمجھا کہ تجربے کی پست مگر زرخیز وادی میں مصروف کار رہے جب تک کہ اس کو اپنے سامنے لامحدود وسیع افق نظر آتی ہے اس کے نظریۂ تصورات میں اسی پر زور دیا گیا ہے کہ اعلیٰ ترین زندگی سعی لامتناہی کی زندگی ہے ایک پتھر دوسرے پتھر کے ساتھ موزونیت سے جمتا ہوا چلا جاتا ہے گو اس کو معلوم ہے کہ آسمان اس سے ہمیشہ دور رہے گا۔

کانٹ کی صورت اساسی انداز فعلیت اور حدود نفس انسانی کی تعلیم نے لیسنگ (Lessing) کے اس فلسفے کے لئے عمیق اور مستحکم بنیاد قایم کر دی کہ سعی لامتناہی انسان کا سچا فرض ہے۔ کانٹ کے لئے اس خیال کی اہمیت محض نظری نہیں تھی جیساکہ ہم آگے چل کر کانٹ کی اخلاقیات میں دیکھیں گے اس کے مکمل اور صحیح معنی عمل کے شعبے میں واضح ہوتے ہیں

فلسفۂ فطرت

اگر ہم کانٹ کے نظریۂ علم کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تنقید عقل

نظری میں اس کا فلسفہ زیادہ بتعمیری اور عقلیتی ہو گیا ہے۔ بہ نسبت اس کے بیداری کے سالوں کے جب کہ وہ زیادہ تر تحلیلی اور تجربی تھا۔ کانٹ کو اب یقین ہو گیا کہ وہ اب ان اساسی اصول کے جو تجربے کو متعین کرتے ہیں، اولیاتی دلائل قائم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اس میں اس کو کامیابی نہیں ہوی۔ لیکن اس نکتے کے متعلق اس کو صحت و صداقت کا اسقدر یقین تھا کہ اصولِ تعلیل کی استخراجی دلیل کے مہیا کرنے پر اکتفا نہ کر کے اس نے فطرت کے اصلی قوے و قوانین کی حمایت میں اس قسم کے دلائل قائم کرنیکی کوشش کی۔ اپنی کتاب (Metaphysischen Aufangsgrunden der Naturwissenschaft. 1786) طبیعیات کی مابعد الطبیعیاتی اساس، میں وہ پہلے مادے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ مادہ وہ ہے جو مکان کے اندر حرکت کر سکے پھر یہ بتانا چاہتا ہے کہ اس کا جوہر انجذابی اور اندفاعی قوت کے تعامل پر مشتمل ہے۔ اندفاعی یا ردعی قوت کی وجہ سے مکان بھر جاتا ہے اس لئے مادے کے وجود کی یہ سب سے مقدم شرط ہے لیکن اگر فقط یہی قوت عمل کرتی تو مادہ لامتناہی مکان میں منتشر ہو جاتا۔ لہذا ایک مخالف قوت ہونی چاہیئے جو اس لامتناہی ردع کو روکے اور مادے کے اجزا کو مجتمع کرے۔ لیکن اگر فقط یہی انجذابی قوت ہی عمل کرے تو تمام مادہ ایک واحد نقطے پر مجتمع ہو جائے اسی لئے دونوں قوتیں مادے کے جوہر کے اندر موجود ہیں کانٹ نے یہاں پر ایک ایسا قدم اٹھایا جس کی نیوٹن نے جرأت نہیں کی تھی اس نے جذب کو فطرت کی ایک اصلی قوت قرار دیا۔ اور چونکہ اس کو یہ یقین ہو گیا کہ وہ مادے کی ماہیت کی یہ توجیہ کر سکتا ہے کہ مادہ وہ حرکت کرنے والی شے ہے جو مکان میں مدرک ہوتی ہے اور وہ فطرت کی دو اصلی قوتوں کے تعامل کا نتیجہ ہے اس لئے وہ نظریۂ ذرات کو رد کر دیتا ہے جس کی اس نے تیس برس پہلے اپنی کتاب Monadologica Physica میں تائید کی تھی اس کی اس کوشش نے کہ مادے کو قوتوں سے اخذ کیا جائے اور فلسفۂ فطرت میں اسلوب ترکیبی کے اطلاق نے، رومینٹک (Romantic) تحریک کے تخیلی فلسفۂ فطرت کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ وہ رفتہ رفتہ اس سائنٹفک اندازِ تفکر سے بیگانہ ہوتا گیا جس نے اس کے فلسفیانہ ارتقا میں اس قدر

اہم حصّہ لیا تھا تاہم کانٹ اس پر قایم رہا کہ تمام مادی مظاہر کی خالص سائنٹفک توجیہ ہونی چاہیئے ۔ اس تصور سے کہ مادہ وہ ہے جو مکان میں حرکت پذیر ہو سکے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مادی تغیرات کی تمام علتیں خارجی ہوتی ہیں اس لیئے ان کو مکان ہی میں اس نقطے سے باہر تلاش کرنا چاہیئے جس کی حرکت میں تبدیلی واقع ہوئی ہے طبیعیات کا تمام دارو مدار اسی اصول پر ہے ۔ ہائلوزوازم (Hylozoism) یعنی مادے کا یہ تخیل کہ اس کے اندر باطنی قوتیں اور باطنی زندگی ہے، ہر صورت میں طبیعیات کی موت ہے وہ اعتراض جو کانٹ کے ثبوت اصولِ تعلیل پر وارد ہوا تھا وہ اس کے قانونِ استقلال کے استخراج پر بھی ہو سکتا ہے کہ تحقیق کے لئے کسی تصور کا ناظمانہ نصب العین ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ خارج میں ایک حقیقی قانون کی حیثیت رکھتا ہے لیکن جس شدت سے کانٹ قانونِ استقلال پر زور دیتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس شدید تقاضے کو کم کرنا نہیں چاہتا کہ ہر حالت میں فطری مظاہر کی سائنٹفک توجیہ ہونی چاہیئے ۔

اپنی عمر کے آخری سالوں میں کانٹ جس علمی کام میں منہمک رہا وہ یہ تھا کہ ترکیبی طریقے سے اپنی کتاب طبیعیات کی مابعد الطبیعیاتی میں قائم کردہ عام اصول سے خود طبیعیات کی طرف عبور کرے ۔ لیکن یہ ایک ناممکن کام تھا اور اس کے سرانجام نہ پاسکنے کی صرف یہی وجہ نہیں تھی کہ بڑھاپے کی وجہ سے اس مفکر کے قوئے مضمحل ہو گئے تھے ۔ لیکن اس کوشش سے ثابت ہوتا ہے کہ ترکیبی اور عقلیتی میلان اس پر کس قدر غالب آگیا تھا ۔

باب چہارم

اخلاقیات (Ethics)
(Critigue of Practical Reason)

کانٹ کا نظام اخلاقیات اسی شکل میں سب سے زیادہ معروف ہے جو اس نے آخر میں اختیار کی اس کا نہ صرف اس کے معاصرین پر گہرا اثر پڑا بلکہ اس کے بعد آنے والے مفکرین نے بھی اس کو ایک مخصوص اخلاقی نقطۂ نظر کا نمائندہ شمار کیا ہے اس کی خصوصیتوں میں سے جو اس کے عام نظام کی خصوصیتیں بھی ہیں، اول یہ ہے کہ اس کے نزدیک انسان کی نیکی کا قانون اس کی اپنی فطرت کے جوہر میں موجود ہے یہ قانون انسان کے لئے مخصوص ہے اور جب اس کو عرفان نفس حاصل ہوتا ہے تو اس کی زندگی میں اس کا عملی تحقق ہونے لگتا ہے۔ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اخلاقیات کو خالص نظری علم اور نیز مابعد الطبیعیات و دینیات سے آزاد کردیا اور کہا کہ انسان کی طبیعت کے عملی پہلو میں اسکی مستقل اساس موجود ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ اخلاقی قانون انسان کی اپنی فطرت میں پایا جاتا ہے لیکن اس میں ایک طرح کی شدت اور وقار پایا جاتا ہے وہ انسان کے انفرادی حدود سے ماورے اشارہ کرتا ہے اور اس کو محسوس کراتا ہے کہ وہ ایک عظیم الشان روحانی مملکت کا شہری ہے اور اس کی وجہ سے انسان فوری لذت اور خود غرضانہ اور حسی میلان پر ادائیگی فرض کو ترجیح دینے لگتا ہے کانٹ ایک طرف تو دینیات کو برطرف کرتا ہے کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ اخلاقیات مذہب

سے آزاد ہے اور دوسری طرف عقلیت سے الگ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک انسان کی عملی فطرت یعنی اس کا ارادہ اس کا اصلی جوہر ہے۔ اس کے علاوہ وہ مروجہ لذتیت کی تحقیر کرتا ہے کیونکہ وہ ببانگ دہل اعلان کرتا ہے کہ اخلاقی فرائض غیر مشروط ہیں اور نتائج کے نفع و ضرر سے متعین نہیں ہوتے۔ اسکے اخلاقی افکار ایک بلند حریت کی فضا میں پرواز کرتے ہیں۔

کانٹ کے نظام کے تفصیلی بیان سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کی ترقی فکر کا جو بیان ہم قلمبند کر چکے ہیں اس میں اس تحقیق کا اضافہ کریں کہ اسکا اخلاقی نظام کس طرح پیدا ہوا۔

جیسا کہ ہم کانٹ کے سوانح حیات میں بیان کر چکے ہیں اس کی اخلاقیات کی صورت بندی میں متعدد عناصر نے کام کیا۔ کانٹ کی متقیانہ (pietistic) تربیت کا اثر اس کی اخلاقیات کی شدت میں نمایاں ہے۔ اس کے معاصرین بھی اس اثر سے واقف تھے۔ شِلر نے گوئٹے کو ۲۲۔ دسمبر ۱۷۹۵ء کے ایک خط میں لکھا "کانٹ میں بھی ہمیشہ لوتھر کی طرح ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ایک راہب خانقاہ سے نکلکر باہر آگیا ہے لیکن اس کے اثرات ابھی تک اس کی سیرت سے معدوم نہیں ہوئے"۔ لیکن میرا خیال ہے کہ بعض لوگوں نے جن میں شوپن ہاؤر بھی ہے اس اثر پر حقیقت سے زیادہ زور دیا ہے کانٹ کی ذہنی ترقی کی رفتار کو بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ مسئلہ اس قدر سہل نہیں رہتا اس کی تربیت طفلی کے یہ اثرات دیگر عناصر کے عمل سے بے حد بدل گئے اس کے علاوہ کانٹ کی طبیعت کے بعض پہلو اضافی شدت کے مخالف بھی تھے اس کے نظام کی معین صورت پذیری سے پہلے کانٹ کے اخلاقی تفکر کی دو منازل الگ الگ معلوم ہوتی ہیں

(الف) پہلی منزل (۱۷۶۲-۱۷۶۶)

اس زمانے میں اس پر روسو کا اثر بہت نمایاں تھا۔ ۶۳-۱۷۶۲ء کے معارف خیز سال میں غالباً یہ اثر ہیوم کے فلسفے کے دوش بدوش اس کی طبیعت

میں موجود تھا۔ اذعانئین (dogmotists) اخلاقی اور نظری دونوں عالموں کو اپنے حقائق سرمدیہ، کے زیرنگیں لانا چاہتے تھے۔ اس کے برخلاف روسو نے یہ مطالبہ کیا کہ مخصوص انسانی فطرت کا مطالعہ کیا جائے اور یہ تب ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فطرت کو آزادانہ ارتقا کا موقع دیا جائے اس لئے تمام نظریات اور تنظیم حیات کی اہمیت محض بالواسطہ اور سلبی ہے۔ فرضی اور موہوم حاجتیں خواہ وہ روحانی ہوں اور خواہ مادی برطرف کر دینی چاہئیں انسان کا اصل وقار محض زیرکی اور وضاحت فہم میں نہیں بلکہ دل کی گہرائی اور اس کے سوز و گداز میں ہے۔ روسو کی تعلیم سے کانٹ نے انسان کی قدر و قیمت کا ایک نیا معیار حاصل کیا۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے وہ اپنے زمانے کی طرح عقلی تنویر کو خیر اعلیٰ سمجھتا تھا اور جاہل عوام کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا روسو نے اس کو یہ بتایا کہ انسان بحیثیت انسان ہر حالت میں قابل احترام ہے انسان کی شخصیت کے وقار کے تصور کے لئے کانٹ روسو کا رہین منت ہے اور کانٹ آخر دم تک اس خیال پر قائم رہا اس زمانے میں انگلستان کے خلاسفہ اخلاقیات شافٹسبری ہچسن اور ہیوم کا بھی اس پر اثر تھا اور وہ اپنے اس وقت کے سامعین کو ان کی تصانیف کا حوالہ دیتا تھا اور امید کرتا تھا کہ وہ انھیں کی سمت فکر میں اور آگے بڑھ سکتا ہے علم اور تاثر کا فرق جو اس کی نفسیات اور اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے زیادہ تر فرانسیسی اور انگریزی اثرات کا نتیجہ تھا شاید وہ اس امر میں سوتسزر اور منڈل زون کے بھی زیر اثر ہو جو اس مسئلے میں اس کے المانی پیشرو تھے۔

اس زمانے کے متعلق فقط کانٹ کی یادداشتوں سے مدد مل سکتی ہے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اس کا نظریۂ اخلاق یہ تھا کہ ہر قسم کا اخلاقی حکم ایک قسم کے تاثر سے سرزد ہوتا ہے اور ایک بلاواسطہ تاثر اس کا ماخذ ہوتا ہے اپنی دلچسپ مختصر تصنیف (Beobachtungen uber des Gefuhl des Schonen und Erhabenen) (حسن اور عظمت کے تاثر کی نسبت کچھ خیالات) میں وہ اخلاقی احساس کو انسانی فطرت کے (حسن و وقار

کا احساس قرار دیتا ہے۔ یہ اخلاقی نظریہ اس نفسیاتی اساس کی وجہ سے کانٹ کے اس مخصوص نظریئے سے مختلف ہے جس میں اس نے نفسیات کو پس پشت ڈال دیا۔ نفسیات اخلاق میں وہ بلاواسطہ تاثر پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقابلی نفسیات کی طرف قدم اُٹھاتا ہے اور تحقیق کرنا چاہتا ہے کہ کس طرح حُسن اور عظمت کا احساس جو اخلاقی احساس کو بھی شامل ہے مختلف قوموں مختلف طبیعتوں یہاں تک کہ مرد و زن میں بھی مختلف ہوتا ہے اس زمانے کے لکھے ہوئے ایک مختصر مضمون میں وہ کہتا ہے "اخلاقیات کی مابعدالطبیعیات کے اساسی اصول کو قائم کرنے میں ہمیں انسانوں کے اخلاق میں اُن فروق کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے جو تعلیم و تربیت، زمانہ، حکومت قوم آب و ہوا اور جنس کے اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں"۔ ۱۷۶۵-۶۶ء کے خطبات کے اعلان میں وہ یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اخلاقیات میں ایک ایسا طریق تحقیق اختیار کروں گا جو ہمارے زمانے کا ایک شاندار انکشاف ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے تاریخی طریقے سے اور فلسفیانہ طور پر اس کا تعین کیا جائے کہ انسانی طبائع میں دراصل کیا واقع ہوتا ہے بیشتر اس کے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ہونا کیا چاہیئے۔ اس بات کو اچھی طرح تحقیق کرلینا چاہیئے کہ انسانی طبیعت کے مستقل عناصر کیا ہیں اس کے بعد یہ کہ سکتے ہیں کہ ان فطرت سادگی اور حکیمانہ سادگی میں الگ الگ کس قسم کا کمال انسان کے شایان شان ہے اور ان دونوں حالتوں کے حدود سے ماورائے اس کی طبیعت کا نصب العین کیا ہو سکتا ہے۔

لیکن اپنے اخلاقی افکار کی اس پہلی منزل میں بھی کانٹ نے بلاواسطہ وجدان کو کبھی تمام اخلاقیات کے لئے کافی نہیں گردانا چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ "نیکی کی بنیاد کچھ اصولوں پر قائم ہوتی ہے جو اپنی وسعت اور تعمیم کی نسبت سے عظیم و شریف ہوتے ہیں یہ اصول تعقلی قواعد کے مرادف نہیں ہوتے بلکہ ایک تاثر پر مبنی ہوتے ہیں جو ہر انسانی سینے میں پایا جاتا ہے اور وہ انسانی فطرت کے حُسن و وقار کا تاثر ہے۔ اس بیان میں جو خصوصیت ہے وہ کانٹ کے اخلاقیات کے تمام مدارج میں پائی جاتی ہے، انسان کی ادنیٰ فطرت پر

اخلاقی اصول کا تفوق۔ کانٹ کہتا ہے کہ "اس قسم کے اخلاقی احساس میں ایک قسم کا رنج و ملال پایا جاتا ہے جب کوئی عظیم الشان مقصد ایک تنہا روح کے سامنے آتا ہے تو وہ اسکے خطرات کو محسوس کرتی ہے اور تصرف ذات و نفس کشی کے کٹھن کام کے لئے تیار ہونے لگتی ہے"۔ ایک زندہ دل اور اُمید مند شخص میں اس قسم کی مشکلات کا احساس نہیں ہوتا۔ اسکے اخلاقی تاثر میں عظمت کا احساس نہیں بلکہ حُسن کا احساس ہوتا ہے اس کے اخلاقی عمل کا مدار اصول پر نہیں بلکہ ایک خاص وقت کے تاثر پر ہوتا ہے۔ کانٹ نے کلی اصول کی ضرورت پر جو زور دیا ہے وہ اس کے طریق تقابل کے منافی ہے جس کے مطابق اخلاقی تاثر میں کثیر اختلافات کا امکان تسلیم کیا گیا ہے۔ شاید اسی تناقض کے احساس سے کانٹ نے اس انداز تفکر کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کی۔ نفسیاتی اخلاقیات کی بنا پر اسکی آخری تصنیف "بھوتوں کو دیکھنے والے کے سپنے ہیں" (Dreams of a Ghost Seer)

(ب) دوسرا درجہ (۱۷۶۹ – ۱۷۸۰ء)

۱۷۷۰ء سے کچھ پیشتر کانٹ کے فلسفے میں جو انقلاب پیدا ہوا اس کی وجہ سے اس نے حواس اور عقل یا مادہ اور صورت میں ایک بین فرق اور حد فاصل قائم کر دی اور اس پر زور دیا کہ علم کے اندر کلی صحت کے عناصر عقل اور صورت پر مبنی ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ کانٹ نے عقل اور حس کا یہ امتیاز نظری عالم سے پہلے عملی یعنی اخلاقی عالم میں قائم کیا ہو (اس وقت سے تاثر کو بھی وہ حس ہی کے ماتحت رکھنے لگا) یہ عبور غالباً مفصلۂ ذیل طریقے سے واقع ہوا۔ 'حسن و عظمت' میں بھی کانٹ نے کلی اصول کو نہایت اہم قرار دیا تھا کہ یہی ہماری فطرت کے فاعل اور مستقل عناصر ہیں اس کے مقابلہ میں دوسرے عناصر منفعل اور متغیر ہیں۔ تاثر کو اصول کا مصدر قرار دینے سے انکی بنیاد تجربی اور ناپائیدار معلوم ہوتی تھی۔ اس توقع کے ساتھ کہ عقلی علم تجربے سے آزاد ہو کر بھی حاصل ہو سکتا ہے قدرتی طور پر یہ کوشش بھی شامل ہو گئی کہ اخلاق کے لئے بھی ایک ایسی عقلی اساس دریافت کی جائے جو تجربے کی محتاج نہ ہو۔ ۱۷۷۰ء میں اپنے مقالے میں اس نے شافٹسبری کے نقطۂ نظر کو ترک کر دیا اور اس پر ابیقوریت کا الزام لگایا۔

اب اس کو خیال پیدا ہوا کہ علم اخلاق کو بھی خالص عقلی علم ہونا چاہیئے۔ اخلاقی تصورات تجربے سے نہیں بلکہ خالص عقل سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس مقالے اور تنقید عقل نظری کی تصنیف کے درمیانی زمانہ میں کانٹ کے اخلاقیاتی خیالات کا پتا ہم کو صرف ان کاغذات سے مل سکتا ہے جن کو وہ غیر مطبوع چھوڑ گیا۔ ۱۷۷۱ء اور ۱۷۸۰ء کے درمیان کے لکھے ہوئے ایک مسودے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عملی تصوریت پر زور دیتا ہے یعنی ایک ایسی تصوریت پر جو عقلی اور حکمی ہو جس کی رو سے مسرت کی اساس انسان سے خارج نہ ہو بلکہ اس کے باطن میں پائی جائے۔ اس خیال کو اس نے ایک منفرد مضمون میں شرح وبسط سے بیان کیا ہے جس کو رائیکے (Reike) نے شائع کیا (Lose Blatter aus Kant's Nachlass) اس تحریک کی نسبت میں نے ایک دوسری جگہ ثابت کیا ہے کہ یہ تنقید عقل نظری کی آخری ترتیب سے پہلے کی ہے جیسے فکر کی باطنی فعلیت تمام عقلی علم کے لئے شرط مقدم ہے اور اسی سے مربوط ادراک اور فہم کا امکان ہے اسیطرح مسرت کی قابلیت بھی انسانکی ایک ذاتی اور باطنی فعلیت پر منحصر ہے۔ مسرت کا مادہ حسی ہے لیکن اس کی صورت عقلی ہے۔ ہمیں آزادی اور اختیار اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ ہمارے ارادے میں داخلی ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ اخلاق ایک عام قانون کی پابندی میں آزادیکا نام ہے اور اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی فطرت کیساتھ موافقت معلوم ہوتی ہے مسرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ براہ راست مسرت اس کا مقصد نہیں ہوتا۔ اخلاق اور مسرت دونوں کا انحصار نہ خارجی حالات پر ہے نہ انفعالی تاثرات پر اور نہ ارباب اقتدار کے احکام پر۔ اس نقطۂ نظر کے موافق خیر اعلیٰ اس فعلیتِ نفس پر مشتمل ہے جس کی بدولت ہر انسان اپنی مسرت کا معمار ہے۔ یہ نقطۂ نظر اس سے پہلے اور اس کے بعد کے نظریات سے اس امر میں مختلف ہے کہ اس میں انفرادیت اور عقلی مسرت طلبی پائی جاتی ہے لیکن اس میں اخلاقیات کے صوری پہلو پر زور دیا گیا ہے۔ کانٹ یہاں پر اپنے اخلاقیاتی نظام کے ایک اہم اصول پر پہنچ گیا ہے کہ قانون کو محض صوری ہونا چاہیئے کیونکہ اس حالت میں وہ تجربے سے ماورا اور آزاد ہو سکتا ہے۔ یہاں پر پہلی دفعہ کانٹ نے صورت

اور مادہ یا عقل اور تجربے کے امتیاز کو جو اس کے تمام فلسفہ میں ایک اساسی اہمیت رکھتا ہے، اخلاقیات پر عائد کیا ہے۔

(ج) تیسری منزل (۱۷۸۵ء کے بعد)

تین خاص محرکات کی وجہ سے کانٹ نے اپنی اخلاقیات کی مخصوص صورت کی طرف قدم اٹھایا (۱) اس کا تاریخ تمدن اور نفسیات کا نظریہ (۲) تنقید عقل نظری سے حاصل کردہ اعتقاد کہ عقل نظری کے اصول کلی ہوتے ہیں جو تمام عقلی ہستیوں کے لئے صائب ہوتے ہیں (۳) اخلاقی احساس کا مشاہدہ جیسا کہ عملی زندگی میں ظاہر ہوتا ہے اور اسکی تحلیل

(الف) کانٹ شروع ہی سے تاریخ کو ایک عمل ارتقاء سمجھنے لگا تھا۔ اپنی جوانی کی مشہور تصنیف "تاریخ فطرت" میں اس نے نظام شمسی کے ارتقا کی نسبت ایک افتراض پیش کیا اور اس کے بعد اس نے زمین کی قبل تاریخی حالت اور مبدء نوع انسانی پر بحث کی۔ جغرافیۂ طبیعی اور علم الانسان سے اس کو خاص دلچسپی تھی اور انسان کی فطری تاریخ کی تحقیق کا خاص ذوق تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ نظری علم اور اخلاقی احکام کی اساس کی تلاش میں لگا ہوا تھا۔ نظریۂ ارتقا کے دو اہم خیالات کانٹ کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں اول اصول واقعیت (Principle of actuality) جس کی رو سے ماضی کی توجیہ حال کی علل سے ہونی چاہیئے اور دوسرا یہ قانون کہ چھوٹی چھوٹی علتیں جمع ہو کر بہت عظیم و بعید نتائج پیدا کرتی ہیں۔ کانٹ نے نظریۂ ارتقا کے ذریعے سے روسو کے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ فردی مسرت کا تمدن سے کیا تعلق ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ۱۷۶۰ء اور ۱۷۶۵ء کے درمیان روسو کی پُر مغز اور معنے خیز تصانیف کے پہلی مرتبہ شائع ہونے پر کانٹ ان سے بے حد متاثر ہوا اس کے بعد ۱۷۸۰ء اور ۱۷۸۵ء کے درمیان اپنی تصنیف عظیم کے شائع ہونے کے بعد اس نے دوبارہ روسو کے مسئلے کی جانب عود کیا۔ اس کو زیادہ زیادہ یقین ہوتا گیا کہ فردی مسرت سے تاریخی ارتقا کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا تجربے اور تاریخ میں انسان کی جو فطرت منکشف ہوتی ہے اس کی نسبت کانٹ میں رفتہ رفتہ یاس آنہ

نگاہ پیدا ہو گئی۔ یہ تجربی قنوط اس کی یادداشتوں اور اس کی تصنیف علم الانسان میں بھی پایا جاتا ہے جو بعد میں شائع ہوئی نیز اس کی اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب کی کتابوں میں بھی نوع انسان کی نسبت یاس کا اظہار ہوتا ہے۔ جمال فطرت انسانی جس پر اس نے حسن و عظمت میں اس قدر زور دیا تھا اب اس کی نظر سے پنہاں ہو گیا اور وہ کہنے لگا کہ ہم ایک بزدل سست اور جھوٹی نوع ہیں اور حماقت اور بغض و حسد ہماری امتیازی خصوصیتیں ہیں۔ علم الانسان میں وہ ان الفاظ کا جو فریڈرک اعظم نے سولتزر کو مخاطب کر کے کہے تھے، بہ استحسان حوالہ دیتا ہے "عزیز من سولتزر کہ ہم کس ملعون نسل کے لوگ ہیں" ملعب عالم میں انسان کا ظہور نہایت ناگوار واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ فطرت کی طرف سے جو تکلیف انسان کو پہنچتی ہے وہ اس کی عشر عشیر بھی نہیں جو انسان سے انسان کو پہنچتی ہے۔ کانٹ اس مسئلے کو مفصلۂ ذیل طریقے سے حل کرتا ہے۔ ارتقا فرد کی بے خبری میں نوع کی ایک فطری غایت کی طرف کوشاں ہے یہ غایت اسی اختلاف حسد اور کلفت کے ذریعے سے پوری ہو سکتی ہے اور افراد اگر اس غایت سے واقف بھی ہوں تو بھی اس کی طرف کچھ توجہ نہ کریں کانٹ نے ایک چھوٹی سی دلچسپ تصنیف میں اس خیال کو شرح و بسط سے لکھا ہے اس کے بعد خاص طور پر روسو کا حوالہ دیتے ہوئے ایک تصنیف "آغاز نوع انسان کا اغلب نظریہ" میں اسکو

(Mutnassliclen Aufang des Mensclan-Geschlechts 1786)

بیان کیا ہے نوع کی زندگی کے اسباب و شرائط فرد کی زندگی سے مختلف ہیں۔ انسان کی فطرت کا حیوانی پہلو ایک فرد کی زندگی میں کامل نشو و نما پا سکتا ہے۔ لیکن انسانیت کے مخصوص صفات جو بحیثیت ایک ذی عقل ہستی کے اس میں پائے جاتے ہیں پوری نوع کی زندگی ہی میں تکمیل پا سکتے ہیں۔ عقل کے ارتقا کے لئے بے شمار نسلیں درکار ہیں کیونکہ علم و فن طویل ہے اور زندگی مختصر۔ ایک نسل جو کچھ حاصل کر سکتی ہے وہ آنے والی نسل کے لئے نقطۂ آغاز بن جاتا ہے اسی طرح نوع انسان آگے بڑھتی جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے جادۂ ترقی میں فرد پر بہ نسبت اس کی جبلی حالت کے بہت زیادہ تکلیف وارد ہوتی ہے۔ کانٹ اس نقطہ پر بہت زور دیتا ہے کہ نوع انسان کو عقلی پختگی سے بہت پہلے

جسمانی پختگی حاصل ہو گئی ہے اور تمدن کی ترقی سے عدم مساوات میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ اگر فطرت کو فرد کی ترقی ہی مقصود ہوتی تو انسان حیاتِ جبلت کی جنت ہی میں رہتا (ہر قدیم روایت میں اسی جنت سے نکل جانے کا نام زوالِ آدم گناہ آدم ہے) جب انسان کو عقل کے راستے پر ڈال دیا گیا تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ زندگی کی تمام راہ کو پھر شروع سے طے کرے تاکہ یہ نئی بصیرت تنظیمِ حیات میں جبلت کی جگہ لے سکے۔ اب ہر فرد کا فرض ہو گیا کہ فوری مسرت کے حصول کی بجائے اختیاری فعلیت سے اپنے آپ کو مسرت کے قابل بنائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے شرط مقدم یہ ہے کہ ایک آزاد قانونی اور عمرانی جماعت جو انجام کار تمام نوع انسان پر مشتمل ہو قائم ہو۔ لیکن ایک ایسی جماعت جس کے اندر قانون کی متابعت میں ایک فرد کی آزادی تمام دیگر افراد کی آزادی کے متوافق ہو صرف شدید ضرورت اور مجبوری سے وجود میں آسکتی ہے۔ انسان اکٹھے رہتے ہوئے بھی ہمیشہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے ہیں۔ انسانوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے لیکن افراد اور مملکتیں ہوس کی وجہ سے ایک دائمی جنگ میں مبتلا رہتی ہیں۔ پیکار بھی ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر نوع انسان کاہلی سے فنا ہو جائے اور اس کے ملکات نشو و نما نہ پا سکیں۔ جنگل میں درخت ایک دوسرے کو روشنی اور ہوا سے محروم کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اسی کشمکش کی وجہ سے ہر درخت کو مجبوراً بلند ہو کر روشنی اور ہوا سے متمتع ہونا پڑتا ہے اور اس میں حسن قامت پیدا ہو جاتا ہے۔ تمام تمدن ہر قسم کی صنعت اور تمام اجتماعی نظام منافیٔ جماعت میلانات کا ثمرہ ہے متخالف قوتوں کی پیکار کی وجہ سے لوگ قاعدے کی پابندی کرتے ہیں اور کمال پیدا کرنے کے لئے اپنے فطری میلانات کی تربیت کرتے ہیں۔ لیکن فطرت کی اس سعیٔ تکمیل میں بے حد رنج و محن برداشت کرنا پڑتا ہے۔ جبلی فطرت سے عقلی تہذیب کی طرف عبور کا زمانہ نہایت کاوش کا زمانہ ہے۔ روسو کا فطری حالت کو نیم تمدن پر ترجیح دینا ایک لحاظ سے صحیح تھا۔

کانٹ کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بعید نصب العین جس کی جانب تاریخ کے قدم اٹھ رہے ہیں انانیتی اغراض کا محض ایک خارجی توافق ہے۔ اعلے ترین

تہذیب میں تزکیۂ نفس یعنی اخلاق بھی داخل ہے اور جو خوبی اخلاق طبیعت سے سرزد نہیں ہوتی وہ محض نمائش اور آراستہ گندگی ہے۔ کانٹ کے نزدیک اخلاق انسانی تعلیم و تربیت کا سنگ محراب ہے ۱۷۸۵ء میں اس نے سب سے پہلی مرتبہ الٰہیات اخلاقیات کے اساسی اصول (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) میں یہ بیان کیا کہ اخلاقی قانون کی جو صورت ایک روشن ضمیر میں ظاہر ہوتی ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ "اس طرح عمل کر کہ تیرے عمل کا قاعدہ کلی قانون بن سکے نیز ہر انسان کے ساتھ اس طرح سلوک کر کہ گویا وہ خود بھی صاحب مقصد ہستی ہے اور کسی انسان کو محض ذریعہ قرار نہ دے" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ جس طریقے کو اپنے متعین اخلاقی نقطۂ نظر سے اخلاقی قانون یا فرض قرار دیتا ہے وہ حقیقت میں تاریخی ارتقا کے نصب العین کی پیش بیانی ہے جیسے کہ نظری علم میں علت اور کمیت کے اولیاتی اصول آیندہ ہونے والے واقعات کے انداز کو پہلے سے بیان کر دیتے ہیں۔ انسانکے تجربے اور اس کی حاجتوں سے اخذ کردہ نصب العین کہ انسانی جماعت کو حزب الاحرار ہونا چاہیئے ایک ایسا نصب العین ہے جو مختلف صورتوں میں اخلاقیات اور مذہب کی تاریخ میں بار بار پیش کیا گیا ہے کانٹ کے لئے یہ غایت ایک طرف تاریخ کی منزل مقصود ہے جس کی طرف انسان انانیت اختلاف حاجت اور مصیبت کی ہفتخوان میں سے گذرتا ہوا بڑھ رہا ہے اور دوسری طرف یہی اخلاقی قانون ہے جو ہر فرد بشر کے سینے میں موجود ہے کانٹ کی اخلاقیات میں ایک تاریخی نصب العین کو اصول کی صورت میں بیان کر دیا گیا ہے اور وہ اسقدر راہ لیاقی نہیں جسقدر کہ وہ اس کو سمجھتا تھا دیگر تمام نصب العینوں کیطرح اس نصب العین کے ڈھالنے میں بھی تجربہ کا حصّہ ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایک فرد کی محدود قابلیت اور حسی فطرت کے مقابلے میں اخلاقی قانون کو عظمت اور اطلاق حاصل ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ انسانی نوع کا نصب العین ہے جو فرد کے شعور میں محسوس ہو رہا ہے۔ اس امر میں نہ صرف اخلاقی قانون کا بلکہ تمام نوعی جبلتوں کا راز مضمر ہے۔ کانٹ کے نزدیک تمام تاریخ میں فرد اور نوع کے مقاصد میں ایک عظیم مخالفت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اس نے اخلاقی قانون اور انسان کی زندگی کے تجربی عناصر میں ایک ناقابل عبور حدّ فاصل قائم کر دی۔ نفسیات کے ذریعے سے وہ اس

خلیج کو پر نہ کرسکا نفسیات سے اخلاقیات کی طرف اس کو خلا میں سے جست کرنا پڑا اس سے پہلے وہ اخلاق کو ارتقائے تمدن کی انتہائی منزل قرار دے چکا تھا لیکن اس کے بعد وہ اس خیال پر آگیا کہ یہ ناممکن ہے کہ فطری ارتقا کا کوئی درجہ بھی اخلاقی قانون کے اطلاقی تقاضوں کو پورا کرسکے۔ جس تاریخی سیڑھی سے وہ اپنے اخلاقی اصول تک پہنچا تھا اسے بام پر پہنچنے کے بعد گرادیا۔

اخلاقیات کے آخری تعین صورت میں کانٹ کی علمیاتی تحقیقات (تنقید عقل نظری) کا اثر صاف نمایاں ہے۔ تنقید عقل نظری کے شائع ہونے کے دوسرے سال ہی کانٹ نے اصول اخلاقیات کی تصنیف شروع کردی (جیسا کہ اس خط سے معلوم ہوتا ہے جو ہامن نے ۱۱ر جنوری ۱۷۸۲ء کو ہارٹ کنوخ کو لکھا) علم و عمل میں ایک بیّن فرق قائم کرنے کی کوشش کے باوجود اس کے نظام میں ان دونوں کا نہایت قریبی تعلق معلوم ہوتا ہے تنقید عقل نظری کے اندر ایک بڑا خیال یہ تھا کہ تجربی عالم یا فطرت ہمارے لئے اس شرط پر ظہور میں آسکتی کہ ایسے کلّی قوانین کا وجود ہو جو سب کے لئے یکساں طور پر صحیح ہوں۔ اب کانٹ اخلاقی قانون کو بھی قوانین فطرت کے مماثل تصور کرتا ہے۔ "تمام ممکن اعمال کے لئے ارادے کے ایک عام قانون کی صحت قوانین عامّہ کے مطابق وجود اشیا کے باہمی رابطہ کے مماثل ہے"۔ اس لئے اخلاقی قانون کے غیر مشروط یا اطلاقی حکم کو یوں ادا کرسکتے ہیں "فقط ایسے اصولوں پر عمل کر جن کی نسبت تو یہ خواہش کرسکے کہ وہ عام ہو جائیں، جس طرح قانون علیت سے موجودات کا ایک عالم کبیر ہمارے لئے کھل جاتا ہے اسی طرح اخلاقی قانون سے ہم ایک تصوری اور نصب العینی عالم میں داخل ہوتے ہیں۔

نظری علم میں سوال یہ ہوتا ہے کہ کہاں تک میرے تصورات میں مطلق اور کلّی صحت پائی جاتی ہے لیکن اخلاقی عمل میں سوال یہ ہوتا ہے کہ میرے اعمال میں کہاں تک حقیقی صواب پایا جاتا ہے۔ تمام مستقل حقیقت کی بنا ء قانون ہے۔ ان تحریروں میں بھی جو کانٹ کی اخلاقیات کی دوسری منزل کی ہیں داخلی توافق یا انسان کے تمام ارادوں کی باہمی موافقت کو اصل اصول قرار دیا گیا ہے۔ اس انداز نگاہ میں اور بھی ترقی ہوتی ہے جب کہ تمام انفرادیت کو خارج کردیا جاتا ہے ہمارے عمل کا قانون

روحانی ہستیوں کے ایک عالم کا قانون ہے۔ جب میں اپنے پر دوسرے انسانوں سے مختلف حکم لگاتا ہوں تو خود اپنی ذات سے متناقض ہو جاتا ہوں۔
لیکن تجربے سے ایک کلی قانون کبھی ثابت نہیں ہو سکتا اس کے برعکس خود تجربے کا امکان ہی فقط کلی قانون کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ یہ بات عملاً اور نظراً دونوں حیثیتوں سے صحیح ہے۔ نفسیات اور تاریخ سے جس انسانی فطرت کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس سے قانون اخلاق کی تاسیس نہیں ہو سکتی لہٰذا اس قانون کا ماخذ تجربے سے ماورا ہے اور اس کی کوئی تجربی یا علمی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں جتنی انسانی فطرت تجربے میں آتی ہے وہ اخلاقی قانون کے زیر عنان ہوتی ہے اس لئے وہ خود اس قانون کا ماخذ نہیں ہو سکتی۔ تجربہ ہمیشہ اضافی اور مشروط ہوتا ہے لیکن قانون غیر مشروط اور اطلاقی ہوتا ہے۔ اگر عقل تمام مظاہر کو اپنے اطلاقی قوانین کے تحت میں لانا چاہتی ہے تو اس کے لئے لازمی ہے کہ وہ مظاہر سے خارج اور ان سے بالاتر ہو لیکن مظاہر سے خارج ہونے کے باوجود قانون انسان کی اپنی فطرت ہی کا قانون رہتا ہے مگر اس کا ماخذ انسان کی فطرت کا وہ پہلو ہے جو تجربے کے اندر داخل نہیں ہوتا اس کا مصدر انسان کا عقلی جوہر ہے نہ کہ مظہری شہود یا بالفاظ دیگر عین ذات نہ کہ حسی وجود تنقید عقل نظری میں بھی کانٹ کہہ چکا ہے کہ عقل خود مظہر نہیں اور وہ حسی اسباب کے ماتحت ہے۔ عقل کی اس ماورائیت کے نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن اصولوں نے کانٹ کی اخلاقیات میں ایسی اہم تبدیلی پیدا کر دی وہ اس کی تصنیف کبیر ہی کے دوران میں صورت پذیر ہو چکے تھے۔ تنقید عقل نظری میں وہ کہتا ہے کہ قانون کی خالص صورت کا مظاہر سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس قانون کے ذریعے سے انسان تمام عالم مظاہر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ انسان دو عالموں کا باشندہ ہے۔ عقلی عالم کے رکن ہونے کی حیثیت سے وہ اپنی حسی اور مظہری حیثیت کے لئے قانون وضع کرتا ہے وہ خود شارع بھی ہے اور پابند شریعت بھی۔ خود ہی حاکم ہے اور خود ہی رعیت۔ اطلاق کی تلاش میں اس کو اپنی تمام فطرت سے باہر جانے کی ضرورت نہیں فقط اپنی حسی اور مظہری فطرت سے الگ ہونے کی ضرورت ہے۔ انسان کی زندگی میں امر و نہی کا وجود اسی لئے ہے کہ وہ آمر بھی ہے اور مامور بھی، عالم حسی سے بھی تعلق رکھتا ہے اور عالم

عقلی سے بھی۔

لیکن اس نظریّے سے کانٹ نے یہ ناممکن کر دیا کہ اخلاقی قانون کی کوئی توجیہ ہو سکے یا یہ سمجھ میں آسکے کہ تجربی عالم میں اس کا اطلاق کس طرح ہو سکتا ہے۔ نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ عقل عملی کیسے بن جاتی ہے اور نہ یہ پتا چل سکتا ہے کہ عالم عقلی یا عالم ذات کا عالم مظاہر سے کیا تعلق ہے کوئی فانی انسان یہ نہیں جان سکتا کہ کس طرح عالم عقلی عالم حسّی کی تہ میں موجود ہے۔

ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات کی تصوریت کس طرح بڑھتی چلی گئی۔ اخلاقی قانون کی عظمت اور انسانی شخصیت کا وقار قائم کرنے کے لئے اس نے ان دونوں کو تجربی عالم سے یہاں تک بلند کر دیا کہ قانون کا تجربی عالم سے کوئی تعلق قابل فہم نہ رہا۔ اس نے اخلاق کی بنیاد کو علم کے حدود سے خارج قرار دیا اسلئے اس کا بھی وہی حشر ہوا جو فکر نظری کے اختتام میں اس کے مبحوث فیہ انتہائی تصورات (Limiting concepts) کا ہوا تجربیت سے تبائن و تخالف کو بڑھاتے ہوئے اس کا قدم تصوف کی طرف اُٹھنے لگا وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ اخلاق کے لحاظ سے تصوف تجربیت سے کم خطرناک ہے (تنقید عقل عملی ۱)۔ کانٹ کی عقلیت تصوف کیطرف جاتی ہے جس طرح کہ اس کے زمانے کا تصوف اتقائیت (Pietism) کی صورت میں عقلیت کی ترقی میں معاون ہوا۔ اس لحاظ سے کانٹ کے فلسفے میں بیّن و فعلی اختلاف پایا جاتا ہے جب کانٹ یہ کہتا ہے کہ صور تجربے کی تحلیل سے دریافت ہوتی ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کو الگ کر کے تجربے سے بالکل مختلف بلکہ مخالف بنا دیا جائے۔ صور کا عقلی عالم ایک نہیں ہو سکتا۔ صور تجربہ اور تحلیل سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے وہ اس عالم کی ہیں جس میں سے ان کو حاصل کیا گیا ہے خصوصاً اگر ان کو تجربی عالم میں مستقل صحت علم کی بنا قرار دیا جائے۔ یہ بات صوری اخلاقی قانون پر بھی اسی طرح قابل اطلاق ہے جس طرح کہ صور ادراک اور مقولات پر۔ کانٹ نے اپنے اخلاقی مقصد کی وجہ سے قانون اخلاق کو عالم عقلی میں رکھ دیا یا کم از کم اس عالم میں داخل ہونے کا دروازہ قرار دیا لیکن باوجود کمال مماثلت قانون تعلیل کو اس شرف سے محروم رکھا۔ اخلاقی تصوریت کا اکثر یہی حال ہوا ہے کہ اس میں مبالغہ کرنے سے اس کے اندر تناقض واقع

ہو جاتا ہے۔ یہ اخلاق کی کوئی خدمت نہیں ہے کہ اس کی اساس عالم تجربہ سے ماورائے قائم کی جائے۔ کیونکہ اس کی زندگی اور اس کا تمام عمل اس مظاہر میں ہے۔ کانٹ کی اخلاقیات کے اساسی اصول میں جو معنی خیز عنصر ہے وہ نفسیات سے روگردانی کئے بغیر بھی قائم رہ سکتا تھا۔ اخلاقی نصب العین اور انسانی فطرت کے ادنی عناصر کا تخالف جس پر اس نے اس قدر زور دیا ہے وہ حقیقت میں ایک نفسی تجربہ ہے کانٹ نے اس کو عالم عقلی اور عالم مظاہر کا تضاد قرار دیکر خواہ مخواہ اس کو ایک خرافیائی لباس میں پیش کیا ہے۔

اپنی اخلاقیاتی تصانیف (اصول اساسیہ ۱۷۸۵ء انتقاد عقل عملی ۱۷۸۸ء) میں کانٹ کو اس امر میں کامیابی ہوئی کہ معمولی اور واقعی اخلاقی شعور کی تحلیل سے اخلاق کے اصول کو قائم کرے۔ اس کے نزدیک فلسفیانہ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ اسی اصول کو دریافت کرے جسے انسانی عقل اپنے اعمال میں غیر ارادی طور پر استعمال کرتی ہے۔ پہلے وہ اخلاقی مظاہر یا معطیات کو پیش کرتا ہے اس کے بعد اس قانون کو دریافت کرتا ہے جس پر یہ دلالت کرتے ہیں اور آخر میں اس قوت کی تحقیق کرتا ہے جو اس قانون کے مطابق عمل کرتی ہے۔

(۱) معمولی اخلاقی شعور میں بھی انسان یہ جانتا ہے کہ کسی عمل کی اخلاقی قیمت اس کے خارجی اثرات پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار نیت پر ہوتا ہے اصل نیکی نیک ارادے ہی میں ہے۔ خیر کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ عمل کرنیوالے کی شخصیت میں ہے اس لئے صرف اس عمل کو نیک کہہ سکتے ہیں جو احساس فرض سے سرزد ہو۔ رسم و رواج تجربہ گذشتہ زمانوں کی مثالیں خواہ وہ کیسی ہی عظیم الشان کیوں نہ ہوں کسی عمل کو نیک نہیں بنا سکتیں ان میں سے ہر ایک کو پہلے اخلاقی اصول کی کسوٹی پر پرکھنا پڑتا ہے۔ مسیح علیہ السلام کی مقدس ہستی کو بھی تسلیم کرنے سے پہلے نصب العین کے معیار پر جانچنا چاہیئے۔ اخلاق کی بنیاد نہ دینیات پر قائم ہو سکتی ہے اور نہ نفسیات پر۔ فرض نہ سند سے پیدا ہوتا ہے اور نہ تجربہ سے ہر قسم کا تاثر تجربی حسی اور انانیتی ہوتا ہے نام نہاد حاسۂ اخلاقی اور ہمدردی وغیرہ بھی حقیقت میں خواہش مسرت کی صورتیں ہیں۔ اخلاق کی امتیازی خصوصیت اس کی

خود اختیاری ہے (یعنی ارادے کی وہ صفت جس کی وجہ سے وہ آپ ہی قانون بن سکتا ہے) قانون کی باطنیت اسی سے لازم آتی ہے۔ خود اپنے ارادے کے زیر نگیں ہو کر ہم ہر قسم کے تجربے اور خارجی اقتدار سے آزاد ہو جاتے ہیں اور ہمارا فعل ہماری اپنی ذات سے سرزد ہوتا ہے۔

تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایسے عناصر بھی ہیں جو اس باطنی قانون کے سامنے بڑی کشمکش کے بعد جھکتے ہیں اسی لئے ہم اس کو قانون کہتے ہیں کیونکہ اس کے تقاضے غیر مشروط اور اطلاقی احکام کی شکل میں صادر ہوتے ہیں۔ یہاں پر ہم کو ایک چاہئے سے واسطہ پڑتا ہے جو ہمارے اپنے ارادے کا ہم ذات ہے لیکن ہمارے اپنے نفس کے دوسرے عناصر اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ ہمارے اندر یہ میلان پایا جاتا ہے کہ ہم اپنے ارادے کے باطنی قانون کی متابعت نہ کریں اور اپنے ذاتی اختیار سے کام نہ لیں اس لئے اخلاقی اعمال میں فرض اور جبر کا احساس ہوتا ہے اور اخلاقی قانون ہمارے وجود کے تجربی عناصر سے بلند تر معلوم ہوتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک ہر قسم کے اخلاقی شعور کی تحلیل سے یہ دو پہلو دریافت ہوتے ہیں! قانون کی باطنیت اور عظمت اور انسان کی حقیقی فطرت سے اس کی موافقت، مگر اس کے ساتھ ہی مظہری انسان سے اس کی بین مخالفت۔ مردود سے مردود انسان کے اندر بھی یہ دونوں پہلو موجود ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کانٹ 'مشاہدات' میں اخلاقی احساس کے کثیر تنوع کو تسلیم کر چکا تھا لیکن اب وہ ٹھیک ادعائی انداز سے انسانی فطرت کو حقیقت سے بہت زیادہ یک رنگ تسلیم کر لیتا ہے لیکن ایسا کرنا تجربہ کو پس پشت ڈال کر ہی ممکن ہو سکتا تھا۔

کانٹ انسانی فطرت کے متناقضات پر بہت زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انتہائی مثالوں سے نہایت اچھا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت کے اندر کس قدر مختلف اور متخاصم عناصر اور قوتیں پائی جاتی ہیں تقریباً تمام مثالوں میں جن کی وہ تحلیل کرتا ہے پیکار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ متخالف قوتیں جس قدر زبردست ہوں اور غیر اخلاقی عناصر جس قدر الگ کر دیے جائیں

اُسی قدر اخلاق کی خصوصیت نمایاں ہوتی ہے عقل عملی کی اسلوبیات (Methodology of the pure practical Reason) میں وہ خاص طور پر اس کی ترغیب دیتا ہے کہ اخلاقی کشمکش کی مثالوں کا امتحان کیا جائے کیونکہ اخلاقی تحلیل میں یہ طریقہ کیمیائی تحلیل کے ردّ عمل کے طریقے کے مماثل ہے کارزار نفس میں نہ صرف اخلاقی اصول واضح ہوتا ہے بلکہ کانٹ کے نزدیک صرف ایسے ہی حالات میں حقیقت میں نیک ارادہ موجود ہوتا ہے۔ اغراض اور فرض کے تصادم ہی سے اصل نیکی پیدا ہوتی ہے۔ شلر نے کانٹ کی اخلاقیات کے اس میلان شدت کا اس مشہور چٹکلے میں مضحکہ اڑایا ہے کہ فرض کی ادائگی اس حالت میں ہوتی ہے جب کہ وہ ناگوار معلوم ہو۔ لیکن درحقیقت کانٹ کا یہ مطلب نہیں تھا وہ ایک جگہ فرض کی قصیدہ خوانی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک عظیم الشان قوت ہے جو انسان کے سینے میں متمکن ہے، اس کو کشادہ دلی اور جوشِ قلب سے ادا کرنا چاہیئے۔ اس کو فقط ان فرائض کے تسلیم کرنے میں تامل تھا جو نہایت آسان ہوتے ہیں اور وہ اس سہولت کو اس امر کی علامت سمجھتا تھا کہ ایسا عمل کرنے والے نے اپنا حقیقی فرض ابھی دریافت نہیں کیا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ فرض کی ادائگی میں انسان کو چاہیئے کہ ہر قسم کی خود غرضی اور فوری لالچوں سے الگ ہو جائے۔ فرض انسان کی آزادی کو مانع نہیں ہوتا فقط اس کے لئے حدود قائم کر دیتا ہے۔

(۲) لیکن اس قانون کا جو ہر انسان کے سینے میں پایا جاتا ہے موضوع کیا ہے۔ چونکہ قانون اخلاق اپنی باطنیت اور عظمت کی وجہ سے تمام تجربے سے ماورائے ہے اس لئے اس سوال کا جواب کسی قدر مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کانٹ کا فیصلہ بالکل اس کے نظریّے کے موافق ہے! قانون اخلاق مطلقاً صوری ہے۔ وہ صرف یہ بتاتا ہے کہ نیک ارادے کی کیا صورت ہونی چاہیئے میرے عمل کا اصول ایسا ہو کہ وہ عام تشریع کی اساس بن سکے یعنی ان تمام ذی عقل ہستیوں کے لئے صحیح ہو جن کی حالت میرے مماثل ہو ایک فرد کو ارادہ کرتے ہوئے یوں محسوس کرنا چاہیئے کہ میں اس عمل سے تمام انسانوں کے لئے ایک قانون اور فطرت بنا رہا ہوں کانٹ کا خیال ہے کہ اس قاعدے کی روشنی میں انسان کو ہر حالت میں

اپنا فرض معلوم ہو سکتا ہے اس کا دریافت کرنا حصولِ مسرت سے کہیں زیادہ سہل ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ امانت میں خیانت کرنا یا جھوٹ بولنا کیوں برا ہے۔ اگر سب یوں ہی کرنے لگیں تو انسانوں میں باہمی اعتماد معدوم ہو جائے۔ خیر و شر کو جانچتے ہوئے فرد اپنے آپ کو ایک جماعت کا رکن تصور کرتا ہے اور جماعت کی حیات مشترکہ کے تقاضے کے مطابق اپنے اعمال کی حد بندی کرتا ہے۔ کانٹ اپنے اخلاقی اصول کو اس قدیم قاعدے سے الگ قرار دیتا ہے کہ "جو کچھ تو چاہتا ہے کہ دوسرے تیرے ساتھ نہ کریں وہ تو دوسروں کے ساتھ نہ کر" کیونکہ اس قاعدے کی خالص خود غرضانہ تاویل ہو سکتی ہے۔ تاہم اسکے اصول میں خالی قاعدے اور منطقی توافق کے علاوہ کچھ اور بھی پایا جاتا ہے اس کے اندر ایک یہ بھی شرط مقدم ہے کہ میرے ذاتی اغراض کے علاوہ مجھ جیسی دیگر ہستیوں کے اغراض بھی موجود ہیں اور میرے علاوہ بھی کثیر شخصیتیں ہیں جن میں سے ہر ایک کائنات کا مرکز ہے۔ کیا مجھ کو عقل خالص کی روشنی سے اولیاتی طور پر اس کا علم ہوتا ہے جیسا کہ کانٹ کا اعتقاد ہے۔ یہ بات مجھ کو یقیناً تجربے سے معلوم ہوتی ہے کہ میں ایک جماعت کا فرد ہوں جس کی ضروریات میرے لئے قانون ہے اور ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات درحقیقت تاریخ تمدن زیر اثر شروع ہوئی تھی وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور رہا کہ قانون اخلاق تاریخی اور تجربی لحاظ سے متعین ہوتا ہے یعنی خالص صوری نہیں ہے "عقل تشریعی انسانیت عامہ کے تصور میں تمام نوع کو داخل کرتی ہے"۔ لیکن یہ خیال تاریخی طور پر پیدا ہوا اور بہت آہستہ آہستہ اور دقت سے صورت پذیر ہوا۔ مزید برآں کانٹ نے یہ محسوس کیا کہ محض صوری اصول سے آگے بڑھنا ناممکن ہے اور تمام مہمات و مقاصد جو اعمال میں پیش نظر ہوتے ہیں واقعی اور ایجابی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر حکم اطلاقی کے اطلاق کو باقی رکھنا ہے تو مقاصد منتخبہ ایسے ہونے چاہئیں جن کی قدر و قیمت مطلق ہو اضافی نہ ہو کیونکہ اضافی مقاصد کا پورا کرنا فرض نہیں ہو سکتا کانٹ کی دلیل کے لب لباب کو ہم اپنے الفاظ میں یوں بیان کر سکتے ہیں کہ میری شخصیت کے وقار کا انحصار اس پر ہے کہ میرے اندر قانون کلی کی

متابعت کی قابلیت ہو لیکن سوال یہ ہے کہ اطلاقی فرض مجھ سے کونسا مقصد پورا کرانا چاہتا ہے اس کا جواب کانٹ یہ دیتا ہے کہ دوسری شخصیتوں کے وقار کا احترام جو ان کی حریت ذات پر مبنی ہے کانٹ کا پہلا اخلاقی اصول یہ تھا! "اس طرح عمل کرو کہ تمھارے عمل کا اصول ایک عام قانون بن سکے"۔ اس کا دوسرا اصول یہ ہے کہ "اس طرح عمل کرو کہ تم خود اور ہر دیگر انسان ایک صاحب مقصد ہستی ہے اور کسی انسان کو محض ذریعہ قرار نہ دو" (Grundlegung 3 ed. p. 66. Kritik der Prakt. Vermunft i. 1. 3. Tugendlehre, Einleitung iii iv) کانٹ کا خیال تھا کہ یہ دوسرا اصول پہلے سے اخذ ہو سکتا ہے لیکن اگر پہلا اصول محض صوری ہے تو یہ استخراج ناممکن ہے۔ دونوں اصولوں کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ ہم شخصی ہستیوں کے عالم کے ارکان ہیں لیکن اگر قانون شخصی ہستیوں کے لئے ہے نہ کہ شخصی ہستیاں قانون کے لئے تو حقیقت میں پہلا قانون دوسرے سے قابل استخراج ہونا چاہیئے لیکن اس استخراج کی مصنوعیت کے باوجود کانٹ نے ایک عظیم الشان اور معنی خیز اصول پیش کیا ہے۔ یہ اصول ایک نہایت اشرف صورت میں شخصیت کا اصول ہے جو کانٹ کی ناقص اور غیر فطری تاسیس کے فراموش ہو جانے کے بعد بھی قائم رہے گا اس کی اخلاقی قیمت ایک طرف تو اصول استناد و اقتدار (Authority) سے اگر اس کی نسبت محض ترتیبی اصول سے کچھ زیادہ ہونیکا دعویٰ کیا جائے) بدرجہا افضل ہے اور دوسری طرف مسرت اور خارجی بھلائی کے نظریے سے جو مغز کو چھوڑ کر چھلکوں سے غذا طلب کرتا ہے۔

لیکن کانٹ کا ہمیشہ یہی اعتقاد رہا کہ اس کا اخلاقی اصول محض صوری ہے اور عقل خالص سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقل ماورائی کا یہ قانون ایک ایسے ارادے کو کس طرح چلاتا ہے جو تجربے اور مظاہر کے عالم میں عمل کرتا ہے یا بالفاظ دیگر یہ قانون محرک کیسے بن سکتا ہے قانون اخلاق کی باطنیت اور عظمت کے پرجوش دعوے میں کانٹ نے نفسیات کو نظر انداز کر دیا۔ وہ اخلاق کی بنا تاثر پر اس لئے نہیں رکھنا چاہتا کہ تاثر ایک انفعالی کیفیت ہے جو تجربی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے لیکن وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ عمل ناممکن

ہوتا ہے جب تک کہ تاثر اس کو حرکت میں نہ لائے اس لئے وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کلی اخلاقی قانون ہی ہمارے اندر ادب اور احترام کا تاثر پیدا کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تجربے سے اس احترام کی توجیہ نہیں ہو سکتی یہ نہ لذت ہے اور نہ الم بلکہ ایک مخصوص قلبی کیفیت ہے جو قانون کی عظمت سے ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے یہی تاثری کیفیت ہمارے ارادے کی محرک ہو جاتی ہے لیکن اس محرک کی ماہیت بھی اتنا ہی سربستہ راز ہے جتنا کہ عالم عقلی اور عالم مظہری کا باہمی تعلق۔ علاوہ ازیں اس محرک کا وجود کانٹ کے اس قانون تعلیل کے منافی پڑتا ہے جس کو تمام ظاہری اور باطنی مظاہر کے متعلق صحیح سمجھتا ہے کیونکہ احترام اس کے نزدیک مظاہر علل سے قابل توجیہ نہیں۔ یہاں بھی کانٹ کی اخلاقی تصوریت نے اس کو گمراہ کیا ہے لیکن یہاں بھی اس کے نہایت گہرے اور معنی خیز افکار مغز کی طرح سے اس کے طرز استدلال کے چھلکوں سے الگ ہو سکتے ہیں۔

(۳) ایک عام انسان کے اخلاقی شعور کے مظہر سے کانٹ قانون کی طرف آتا ہے اور قانون سے قوت کی طرف۔ قانون سے شعور اختیار کا اظہار ہوتا ہے قانون اور آزادی کسی حد تک ایک ہی چیز ہیں اگر ہم ان دونوں میں امتیاز پیدا کرنے کی کوشش کریں تو ہمیں قانون سے آزادی کی طرف استدلال کرنا پڑتا ہے قانون خود ارادے سے سرزد ہوتا ہے اور وہ ہماری اپنی تشریع اور عقلی اختیار کا اظہار ہے۔ اختیار کے معنی کانٹ کے نزدیک خود کاری ہیں یعنی تمام خارجی اثرات سے آزاد ہو کر اپنی باطنی فطرت کے اصول و قوانین کے مطابق عمل کرنے کی قابلیت۔ لیکن کانٹ ان معنوں کے علاوہ اختیار سے کچھ اور بھی مراد لیتا ہے یعنی عمل میں ابتدائے مطلق کی قابلیت یعنی ایک نئے سلسلۂ علت و معلول کو شروع کرنے کی قابلیت وہ اس قابلیت کو اولیت اور آزادی کے لئے لازمی سمجھتا ہے لیکن اگر آزادی کے یہ معنی ہیں تو عالم مظاہر میں اس کا وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ کانٹ تنقید عقل نظری میں کہہ چکا ہے کہ اس کے اندر آغاز ہائے مطلقہ نہیں پائے جاتے یعنی کوئی چیز پہلی علتوں سے الگ ہو کر خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ اگر اختیار کے معنی ان محرکات کی مطلق تکوین کی قابلیت ہے جو عملی زندگی میں ہمارے ارادوں کو متعین کرتے ہیں

تو یہ آزادی صرف عقل کے عالم ذات میں ہو سکتی ہے (لیکن کیا وہاں بھی شروع ہو سکتی یا عمل میں آسکتی ہے کیونکہ وقت کا تو اس عالم میں وجود ہی نہیں) کانٹ اس کی تحقیق نہیں کرتا کہ آیا آزادی اور ابتدائے مطلق کی قابلیت کا اتحاد مطلق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں ایسے نئے مرکز قائم ہوتے جائیں جو قائم ہونے کے بعد خارجی اثرات سے آزاد ہو کر اپنے اندرونی قانون کے مطابق عمل کریں کانٹ ہر مرکز ارادہ کو شروع ہی سے ایک خدا بنا دیتا ہے بجائے اس کے کہ وہ ارتقا اور عمل سے الوہیت حاصل کرے۔

آزادی کی مذکورۂ بالا دو تعریفوں کے علاوہ ایک دو جگہ اس نے آزادی کی ایک تیسری تعریف بھی کی ہے کہ آزادی دو مخالف باتوں میں سے کسی ایک پر یکساں آسانی سے عمل کر سکنے کی قابلیت کا نام ہے۔ کانٹ کے ذہن میں اس قسم کے بیہودہ اور بعید از فہم خیال کے آنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ انسان کی عقلی فطرت کو اس کی مظہری فطرت سے بالکل الگ سمجھتا ہے مظہری انسان کو وہ ایسا ہی ذلیل سمجھتا ہے جیسا کہ تصوری انسان کو بلند خیال کرتا ہے۔ ان دو مخالف انتہاؤں میں کشمکش ہے کہ انسان جس کا اصل جوہر خیر ہے، اس قسم کے ذلیل محرکات پر کیسے عمل کر سکتا ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے۔ کانٹ اس کی توجیہ کے لئے ایک اس سے بھی زیادہ ناقابل فہم قابلیت کو فرض کرتا ہے۔ یہاں پر بھی کانٹ جن امور واقعی کو پیش کرتا ہے وہ بدرجہا زیادہ صحیح ہیں بہ نسبت ان نظریات کے جو وہ ان کی توجیہ کے لئے قائم کرتا ہے۔ انسانی فطرت کے اندر متضاد پہلو موجود ہیں۔ نیکی، اور بدی، دونوں کے میلانات اس میں پائے جاتے ہیں عظیم الشان اور منزہ نصب العین قائم کرنے کا ملکہ بھی اس میں موجود ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ کج رفتاری، نیکی سے بیزاری اور گندگی بھی ہے۔ انسانی فطرت میں ان متخالف عناصر کا بہت قریبی تعلق ہوگا اور وہ کچھ معین قواعد و اسباب کے ماتحت پیدا ہوئے ہوں گے۔ کانٹ جو دوسری جگہ انسانی فطرت کے معاملات میں محققانہ نگاہ رکھتا ہے یہاں وہ بدقسمتی سے نفسیات اور اخلاقیات کی ثنویت اور اختلاف کے نظریے کی وجہ سے اپنے لئے ناممکن کر دیتا ہے کہ وہ اس گتھی کو سلجھا سکے۔

عملی اخلاقیات

کانٹ نے عملی اخلاقیات کو دو تصانیف میں پیش کیا ہے، نظریۂ حقوق (Rechtslehre) اور نظریہ فضیلت (Tugendlehre) یہ دونوں کتابیں ۱۷۹۷ء میں شائع ہوئیں اور ان دونوں میں کئی مقامات پر بڑھاپے کا اثر معلوم ہوتا ہے۔ ان کتابوں کے بیانات کے نقائص اس انداز تنظیم کی وجہ سے ہیں جو اس عمر رسیدہ مفکر کی طبیعت پر غالب ہو گیا تھا لیکن کانٹ کے اخلاقی نظریے کی یکطرفگی بہت سے مسائل کی بحث سے واضح ہوتی ہے لیکن انحطاط اور یکطرفگی کی علامات کے باوجود ان کے اندر نہایت زندہ اور اشرف افکار کا بھی ایک سلسلہ ہے جو نوع انسان کے لئے کانٹ کا بہترین ترکہ ہے۔

ان دو تصانیف میں باہم ایک قسم کا تخالف بھی پایا جاتا ہے "تعلیم حقوق" قانونیت سے آگے قدم نہیں رکھتی جس کا موضوع صرف یہ ہے کہ میرے عمل میں قانون کے ساتھ ایک خارجی مطابقت ہونی چاہیئے جس کے ذریعے سے میری آزادی کے ساتھ دوسرے لوگوں کی آزادی بھی قائم رہ سکے لیکن نظریۂ فضیلت میں اخلاق کی یہی تعلیم ہے کہ عمل قانون کی مطابقت کے ارادے اور خاص طبیعت سے سرزد ہونا چاہیئے۔ اخلاقی قانون مجھ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ میں اپنے ارادے کی تحدید کروں اور اپنے عمل کو ان حدود کے اندر رکھوں جو دوسروں کی آزادی کیلئے لازمی ہیں۔ لیکن یہ تحدید اخلاقی محرکات کے علاوہ خوف اور خود غرضی سے بھی ہو سکتی ہے انعدام جنگ کی نصب العینی حالت کی طرف ارتقا میں متعدد مختلف محرکات عمل کر سکتے ہیں جن میں سے سب کے سب اخلاقی نہیں۔ قانونیت اور اخلاقیت کا تضاد کوئی مطلق تضاد نہیں کیونکہ قانون بھی اس اطلاقی حکم پر مبنی ہے۔ "جنگ نہ افراد کے درمیان ہونی چاہیئے اور نہ مملکتوں کے درمیان کیونکہ حقوق کی پیروی کا یہ طریقہ صحیح نہیں"۔ اس بیان سے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید ہوتی ہے کہ کانٹ کا اخلاقی قانون تاریخی ارتقا کے نتیجے کی پیش بیانی ہے تنظیم حقوق اخلاق کا ایک ذریعہ ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ "عقل اطلاقی حکم کے

ذریعے سے ہم پر یہ فرض عائد کرتی ہے کہ مملکت کے دستور اور اصول حق میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کی کوشش کی جائے کانٹ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اعلیٰ ترین اخلاقی نصب العین کے تحقق میں خالص اخلاقی محرکات کے علاوہ دیگر عوامل میں معاون ہو سکتے ہیں۔ تنظیم حقوق سے جو خارجی آزادی پیدا ہوتی ہے وہ انسانی طبیعت میں اخلاقی میلان کے ارتقا کے لیئے ایک شرطِ مقدم ہے، جن تصانیف میں اس نے اخلاقیات کی بنیاد قائم کی ہے ان میں قانونیت اور اخلاقیت کا تخالف بہت زیادہ ہے لیکن تفصیلی تحقیقات میں وہ اس قدر تخالف کو قائم نہیں رکھ سکا۔

کانٹ ان شرائط کے مجموعے کو حق قرار دیتا ہے جن کے ماتحت آزادی کے عام قانون کے مطابق ایک شخص کا اختیار دوسرے شخص کے اختیار کے موافق ہو سکے۔ ہر انسان کا فطری حق صرف ایک ہے اور وہ آزادی ہے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ کسی دوسرے کے ارادے کا جبر اس پر نہ ہو اور عمل کا انداز یہ ہو کہ وہ تمام دوسرے انسانوں کی آزادی کے متوافق ہو۔ مثلاً حق ملکیت کا جواز اس لیئے نہیں کہ میں نے دوسروں سے پہلے ایک چیز پر قبضہ کر لیا ہے بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ میں دوسروں کے اسی قسم کے قبضے کو جائز تسلیم کرتا ہوں۔ یہاں پر صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کے اخلاقی اصولوں میں ہر جگہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ انسان ایک قائم شدہ مملکت میں رہتا ہے لیکن کانٹ مملکت کو یوں تصور کرتا ہے کہ وہ ایک معاہدے سے پیدا ہوئی ہے جس کی رو سے ہر شخص کی آزادی کو دوسروں کی آزادی کے بہ نظر محدود کر دیا گیا ہے لیکن یہ معاہدہ اس کے نزدیک کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ ایک ہیٔتی تصور اور اجتماعی تعلقات کی تخمین و تنظیم کے لیئے ایک عقلی اصول ہے اس لحاظ سے جماعت کے تاریخی مبداء کا سوال اس کے لیئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ اس امر میں کانٹ کا نقطۂ نظر حق فطرت کے شارحین کے خرافات کے مقابلے میں ترقی کا ایک اہم قدم ہے۔ لیکن وہ اس سوال کو نہیں اٹھاتا کہ عقلی اصول انسانی شعور میں کس طرح پیدا ہوتا ہے یہاں پر پھر کانٹ ادعائی ہو گیا ہے۔

بحیثیت شخص فرد کے حقوق کا پرزور دعوی کانٹ کے نظریۂ حقوق کی ایک خصوصیت ہے وہ شخص اور شئے میں ایک قاطع فرق قائم کرتا ہے۔ شخص وہ ہستی ہے جس کا قانون اس کی اپنی فطرت میں ہے اور وہ اپنی ذات کے سامنے مسئول ہے۔ شخص کو کبھی محض ذریعہ نہیں سمجھ لینا چاہیئے۔ اس اصول سے کانٹ نہ صرف شخصی آزادی کو اخذ کرتا ہے بلکہ حریت تقریر اور تشریع میں حصہ لینے کا حق بھی اس سے نکالتا ہے۔ مجلس تشریع کو عوام کے لئے کوئی ایسا قاعدہ نہیں بنانا چاہیئے جس کو وہ خود اپنے لئے جائز نہیں سمجھتی مثلاً اس کو کوئی ایسا اٹل ادعائی نظام قائم نہیں کرنا چاہیئے جو افزونی تنویر میں ترقی کرنے میں مانع ہو اور نہ اسے موروثی امرائیت قائم کرنے کا حق ہے۔ کانٹ نے شمالی امریکہ کی جنگ آزادی اور انقلاب فرانس دونوں کو خوش آمدید کہا۔ اس جوش کا اثر اس کے نظریۂ حقوق میں بھی پایا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مستقبل میں حکومتوں کا دستورالعمل جمہوری ہوگا لیکن خارجی صورت دستور کے مقابلے میں وہ روح جمہوریت کو اصلی شئے سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ جمہوریت کی روح شاہی طرز حکومت میں بھی قائم رہ سکتی ہے کسی بادشاہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کسی شخص کو اس کی مرضی کے بغیر مسرت و سعادت عطا کرے۔ حق کا ماخذ حریت ہے نہ کہ مسرت اور بادشاہ کا کام مسرت بخشی نہیں بلکہ حفاظت حریت ہے۔ مجرم کو تعزیر نہ جماعت کی بھلائی کے خیال سے ہونی چاہیئے اور نہ خود اس کی بھلائی کے خیال سے۔ بلکہ محض اس لئے کہ مجرم نے جو جرم کیا وہ اپنے اختیار اور ارادے سے کیا۔ سزا اگر مکافات کے خیال سے نہ ہو اور جماعت کی بھلائی کے خیال سے ہو تو اس میں جرم کرنے والا فرد محض ایک ذریعہ بن جائے گا۔ مکافات ایک اطلاقی حکم ہے۔ سزا کسی مفاد کے خیال سے نہیں ہونی چاہیئے بلکہ سزا دینا لازمی ہے خواہ اس میں کتنا ہی نقصان ہو۔ خواہ کوئی قوم کسی دوسری سرزمین کی تلاش میں نکلنے والی ہو اس کا فرض ہے کہ پہلے تمام قاتلوں کی گردن اڑا دے۔ عدل کو اپنا کام کرنا چاہیئے خواہ دنیا کے تمام اشرار فنا ہو جائیں۔“

اپنی کتاب (Tugendlehre) شخصی اخلاقیات) میں کانٹ اس انداز سیرت پر زور دیتا ہے جو اس کے نظریۂ اخلاق کے مطابق ہے اسکے

نزدیک نیکی قوت روحی پر مشتمل ہے یعنی اس قدرت و وقار پر جو اس شعور سے لازم آتا ہے کہ ہمارے عمل کا قانون خود ہماری ذات کے اندر ہے اور اس قانون کے ذریعے سے ہم ایک بڑے کل میں متحد ہیں۔

کانٹ نے شخصی اخلاقیات میں جن مقاصد کو پیش کیا ہے وہ دو ہیں (۱) اپنی ذات کی تکمیل (۲) دوسروں کی سعادت۔ ہماری اپنی سعادت نہیں کیونکہ ہم فطرتاً غیر ارادی طور پر نہایت سرگرمی سے اس کے طالب ہوتے ہیں اور دوسروں کی تکمیل ذات مقصد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ کام وہ خود ہی کرسکتے ہیں۔ تکمیل ذات اسی میں ہے کہ ہم اپنے فرض کے تصور کے مطابق اپنے آپ کو مقصد قرار دیں (اگویا کہ مسرت سہل الحصول ہے اور سعی تکمیل ذات میں ہم دوسروں کی مدد سے بے نیاز ہوسکتے ہیں!!)

سعی تکمیل نفس میں ہمارے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ ملکات کا ارتقا داخل ہے تمام تہذیب اسی پر مشتمل ہے انسان کو بہیمیت سے بلند ہوجانا چاہیے۔ انسان کا خاصہ جو اس کو بہیمیت سے الگ کرتا ہے یہ ہے کہ وہ کسی مقصد کو منتخب کرسکتا ہے۔ ہماری اپنی ذات کے مقصد کے ساتھ یہ فرض بھی وابستہ ہے کہ ہم تہذیب نفس سے انسانیت کی اہلیت پیدا کریں خصوصاً اخلاقی تہذیب سے یعنی یہ ملکہ پیدا کرنے سے کہ ہمارے اعمال ہمارے باطنی قانون سے متعین ہوں ہر اُس صفت کو جو انسان کو جماعت کا ایک کارکن اور مفید رکن بناسکتی ہے کانٹ وقار انسانی کے تصور سے اخذ کرتا ہے۔ بے کار اور فالتو آدمی بنناَ اپنے اندر انسانیت کو ذلیل کرنا ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کا ایک نہایت مخصوص حصہ وہ ہے جس کا عنوان (Todyism) یعنی 'چاپلوسی ہے' انسان ایک بے بہا شخصیت کا مالک ہے۔ اپنے سینے کے قانون کے سامنے سر نیاز خم کرنا اس کو دوسری قوتوں کے مقابلے میں قوت اور جرأت بخشتا ہے اور اس کا وقار قایم رکھتا ہے خواہ وہ جبریل ایں سے دوچار ہو۔ دوسرے انسانوں کے سامنے اظہار عجز انسان کا فرض نہیں بلکہ اگر عجز و انکسار کو طلب مفاد کا ذریعہ بنایا جائے تو اس سے انسان میں ریاکاری اور کمینگی پیدا ہوتی ہے کسی انسان کو دوسرے کا غلام نہیں

بننا چاہئے۔ انسان کو اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ اس کے حقوق پائمال نہ کئے جائیں اور دوسروں سے کوئی ایسے منافع قبول نہیں کرنے چاہئیں جن کے بغیر گزارہ چل سکتا ہے۔ انسان کو شجاعت سے کام لینا چاہئے اور مصیبت کا شکوہ ورد زبان نہیں رکھنا چاہئے۔ کسی منتی کے سامنے گھٹنے نہیں ٹیکنے چاہئیں کیونکہ انسان کی فطرت کا نصب العین خود اس کی اپنی ذات کے اندر ہے اور جس کو وہ اپنے سے خارج منتی سمجھتا ہے وہ محض ایک بت ہے۔ بہت جھک جھک کر سلام کرنے اور اپنی ہر حرکت سے تواضع کا اظہار کرنا انسان کی طبیعت میں خوشامد کے میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہم بیجا عاجزی سے حشرات الارض کی طرح عمل کریں تو پھر اس کی شکایت نہیں کرنی چاہئے کہ کسی نے ہم کو پامال کر ڈالا۔

شخصی اخلاقیات میں دوسرے مقصد یعنے "مسرت دیگراں" کی نسبت کانٹ ایک نہایت سخت مشکل سے دوچار ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود پوری طرح اس سے آگاہ ہے دوسروں کی افزونی مسرت کے لئے کوشش کرنے میں ہم کس مسرت کو مدنظر رکھیں یعنی جس چیز کو ہم مسرت سمجھتے ہیں یا جس کو دوسرے مسرت خیال کرتے ہیں یہ وہ سوال ہے جو ہم کو انسان کی شخصی زندگی کے نہاں خانوں میں لے جاتا ہے خاصکر اگر ہم کانٹ کی طرح شخصیت کی قدر وقیمت اور اس کی خود اختیاری کا ایک معین تصور رکھتے ہوں۔ کانٹ اس معاملے میں بہت متذبذب معلوم ہوتا ہے۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ دوسروں کو کوئی حق حاصل نہیں کہ مجھ سے ایسی چیز کا تقاضہ کریں جو میری رائے میں ان کی مسرت کو نہیں بڑھا سکتی پھر ایک اور جگہ وہ یہ کہتا ہے کہ دوسروں کی بھلائی کی کوشش جس کو وہ تسلیم نہیں کرتے ایک سعی ناشکور ہے اور جس کو میں خود مسرت سمجھتا ہوں اس کے مطابق اپنی مسرت کی کو فایدہ نہیں پہنچا سکتا کسی دوسرے کو اپنی مسرت کا خود انتخاب کرنے سے روکنا کوئی اچھا کام نہیں۔ دوسروں کی نسبت جو فرائض ہیں کانٹ ان کو فرائض محبت اور فرائض احترام میں تقسیم کرتا ہے اس لیے کہ یا وہ تجاذب کے تعلق سے سرزد ہوتے ہیں یا تقابل کے تعلق سے فرائض احترام کانٹ کی اخلاقیات کے پہلے اصول سے براہ راست اخذ ہوتے ہیں۔ محبت کے معاملے میں اس کو

زیادہ مشکل پیش آتی ہے۔ کچھ تو اس آزادی کی وجہ سے جو وہ ہر شخصیت کی طرف منسوب کرتا ہے اور کچھ انسانی فطرت کے قنوطی تصور کی وجہ سے محبوب کے حقوق سے محبت کی حد بندی ہونی چاہیئے کیونکہ محبوب اگر اپنی ذات اور حالات پر قادر نہ ہو تو اس کا انسانی وقار قایم نہیں رہتا مزید براں محبت ایک وجدانی جذبہ ہے جو عقل کے زیر عنان رہنا نہیں چاہتا۔ انسانوں کی جو اصلی حالت ہے اس کا ہم پر یہ فرض عاید نہیں ہو سکتا کہ ہم ضرور ان کی محبت سے لذت اندوز ہوں لیکن یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ان کی بھلائی چاہیں اور ان کو نفع پہونچائیں اور یہ فرض اس حالت میں بھی برقرار رہتا ہے جبکہ ہم کو انسانوں کے عیوب اور ان کی کمزوریوں کا تلخ تجربہ ہو چکے ہوں اور ہم یہ محسوس کرنے لگیں کہ یہ مخلوق کچھ محبت کے قابل نہیں۔ کریمانہ محبت، ہمارا فرض ہو سکتی ہے نہ کہ جذبی محبت۔ کانٹ کے نزدیک دوستی میں تجاذب اور تقابل، محبت اور وقار کا توازن پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سچی دوستی کالے راج ہنس کی طرح ایک نہایت کمیاب چیز ہے۔ لیکن بالکل نایاب نہیں۔

کانٹ جیسے پکے ناکتخدا سے ہم اس پر کیا جھگڑیں کہ شادی کی نسبت اس کا خیال نہایت ناقص ہے وہ تعلیم فضیلت میں نہیں بلکہ تعلیم حقوق قانونی میں اس پر بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کتخدائی محض معاہدہ ہے جس کے مطابق مختلف جنسوں کے دو شخص باہم یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم فقط ایک دوسرے سے جنسی تعلقات رکھیں گے اور کسی دوسرے سے یہ تعلق قائم نہیں کریں گے۔ کانٹ جنسی خواہش کو انسانی فطرت کی ایک منفرد ضرورت سمجھتا ہے جو اسکے اندر الگ تھلگ رہ سکتی ہے وہ فقط اس کے شہوانی پہلو پر نظر رکھتا ہے اور اس امر سے ناآشنا ہے کہ اس کے کتنے لطیف مدارج ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ نہایت منزہ تاثرات کے ساتھ وابستہ ہو سکے۔

باب پنجم

فلسفۂ مذہب

(تنقید عقل عملی اور مذہب خالص عقل کے حدود کے اندر)

(الف) اخلاق اور مذہب

کانٹ کی اخلاقیات خود اختیاری ہے یا کم از کم بخیال خود انسان کی فطرت اور اس کے عمل کے جوہر کے باہر کسی مقدمات کی محتاج نہیں اور طبعیات و فوق الطبیعیات۔ نفسیات اور دینیات سب سے آزاد ہے اسی لیے اخلاق سے مذہب کی طرف عبور کر لینے کا مسئلہ کانٹ کے لیے نہایت دشوار تھا کیونکہ احتیاج و انحصار کو اختیار و قدرت ذات سے کیسے اخذ کر سکتے ہیں لیکن باوجود اس کے شروع ہی سے کانٹ کو اس کا یقین تھا کہ صرف اخلاق ہی مذہب کی بنا ہو سکتا ہے اس کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ انسان کی باطنی فطرت جو غیر مشروط فرض اس پر عاید کرتی ہے وہ ایک محدود اور متناہی ہستی کو ادا کرنا پڑتا ہے اخلاقی قانون ہمیں باطنی اختیار کی

تعلیم دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہم تمام تجربی عالم سے آزاد ہیں. لیکن یہ قانون ہماری تمام شخصیت پر حاوی ہو سکتا ہے اور اس پر عمل ہیرائی اسی تجربی عالم میں ہوتی ہے اسی لیے ایک عقلی تقاضا پیدا ہوتا ہے جو اخلاقی تقاضا بھی ہے کہ ان شرائط کا ایفا لازمی ہے جن کے بغیر نصب العین کا تحقق ناممکن ہے پہلی شرط مسلسل بقائے وجود ہے کیونکہ انسانی ارادہ فقط لامحدود ترقی سے اخلاقی قانون کے ساتھ کامل موافقت پیدا کر سکتا ہے۔ اسی لیے شخصی بقا ایمان کا ایک اساسی اصول ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اخلاقی کوشش اور سعادت طلبی کے فطری اقتضا میں موافقت ہو۔ تجربے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نیکی مسرت کی طرف یا مسرت نیکی کی طرف رہنمائی کرتی ہے ان دونوں کا یکجا ہونا ایک اتفاقی امر ہوتا ہے۔ لیکن خیر کامل میں نہ صرف نیکی بلکہ مسرت بھی داخل ہونی چاہیئے۔ عالم فطرت اور عالم اختیار کی تہ میں گہری موافقت کا پایا جانا لازمی ہے۔ ہمیں ضرور کسی ایسی قوت کو فرض کرنا چاہیئے جو ان دونوں عالموں میں باطنی موافقت پیدا کر سکے تاکہ اخلاق اپنے آپ کو اس عالم میں اجنبی محسوس نہ کرے جس ہستی کے اندر اخلاقی قانون جاری وساری ہے وہ ایک خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہے۔

عقل عملی ہم کو ایسے اعتقادات کی طرف لے جاتی ہے جن کا موضوع عقل نظری کے حدود سے ماورا ہے۔ اس عین شے یا ہستی نامعلوم تک جس کو عقل نظری نے غیر متعین چھوڑ دیا تھا عقل عملی کے اس تقاضے سے رسائی ہو جاتی ہے کہ اخلاقی نصب العین کے کامل تحقق کے لیے ایک ایسی قادر ہستی کی ضرورت ہے اس طرح سے کانٹ تین اصول مقدم کو تسلیم کرتا ہے بقائے وجود، ہستی باریتعالیٰ اور اختیار۔

ہستی باری تعالیٰ پر ایمان کا اصول جس ضرورت سے پیدا ہوتا ہے وہ نہ حسی ہے اور نہ انانیتی بلکہ نفوس انسانی میں اخلاقی قانون کی موجودگی کا نتیجہ ہے اس کا ماخذ انسان کی فطرت کی ایک کلی اور عمومی حقیقت ہے۔ اور خالص عقل کا تقاضا ہے۔ کانٹ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ یہ حاجت دیگر تمام

ممکن خواہشوں سے مختلف ہے اور ایک خالص باطنی اور نفسی چیز ہے۔ اس سے جو ایمان یا امید پیدا ہوتی ہے وہ کوئی فرض نہیں گو قانون فرض اس کا محرک ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ایسی ہستی پر ایمان لانا جو معلوم نہیں ہو سکتی فرض نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر کسی شخص کو اپنے سینے میں اخلاقی قانون کا احساس ہو تو یہ امر ناگزیر ہے کہ وہ ان شرائط کو تسلیم کرنے کی بھی ضرورت محسوس کرے گا۔ جو اس قانون پر عمل پیرا ہونے کے لیے ضروری ہے۔ اس پر بھروسہ کرتے ہوئے کہ اخلاقی قانون لازماً اس طرف رہنمائی کرتا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ انسان کا خود اپنی نسبت یہ فرض ہے کہ وہ دیندار ہو کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے اخلاقی مقدمات کو دعوے سے پیش نہیں کر سکتا وہ یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ ایک خوش میلان شخص کے ایمان میں کبھی کبھی تذبذب پیدا ہو سکتا ہے لیکن وہ کبھی مطلقاً کافر نہیں ہو سکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ عقلی ضرورت جس میں سے یہ ایمان پیدا ہوتا سب انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ کیا لازماً تمام وہ افراد اسی کو محسوس کرتے ہیں جو ایک غیر مشروط اخلاقی قانون کے قائل ہیں اور ایک لاتناہی نصب العین کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ کانٹ نے یہ نہیں دیکھا کہ اس سوال کا جواب اولیاتی طور پر نہیں دے سکتے بلکہ اس کے لیے نفسیاتی تجربے کی ضرورت ہے۔ کانٹ اپنے مقدمات کے موافق ایک ایسے شخص پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ جو اپنے اخلاقی اعتقادات پر قایم ہے لیکن کسی ایمان بالغیب کے بغیر بھی نصب العین اور وجود کے دائمی عدم توافق سے نہیں گھبراتا۔ ایک منفرد اقتباس میں اس نے اس امکان پر غور بھی کیا ہے یہ اقتباس خاص طور پر اس لیے بھی دلچسپ ہے کیونکہ اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ اپنے اصولی مقدمات سے کن نتائج پر پہونچنا چاہتا تھا ہم ایک ایسے سچے آدمی کی مثال لیتے ہیں جیسا کہ سپائنوزا تھا جس کو کامل یقین ہے کہ نہ کوئی خدا ہے اور نہ آئندہ زندگی ایسا شخص اس اخلاقی قانون کے ذریعے سے جس کا وہ عملاً احترام کرتا ہے اپنی زندگی کے مقصد

کی نسبت کس طرح فیصلہ کرے گا۔ وہ اپنی اخلاقی زندگی سے نہ اس دنیا میں اور نہ آخرت میں کسی خارجی مفاد کی امید یا خواہش رکھتا ہے وہ اپنی تمام قوتیں اسی مقدس قانون کی پیروی میں صرف کرکے بے غرضانہ قیام خیر کی کوشش کرتا ہے لیکن اس کی کوشش محدود ہے اور اگرچہ فطرت اتفاقی طور پر کہیں کہیں اس کے مقصد سے موافقت ظاہر کرتی ہے وہ کسی غیر متغیر قانون کے مطابق اپنے مقصد سے باقاعدہ توافق کی توقع نہیں رکھتا۔ گو اس کی فطرت حصول مقصد کی کوشش کے لیے مجبور ہے وہ خود دیانت دار امن پسند اور رحم دل ہے لیکن اس کے گرد و پیش مکر ظلم اور حسد کا بازار گرم ہے اور جن سچے آدمیوں سے وہ ملتا ہے وہ مسرت کے مستحق ہونے کے باوجود اسی طرح مصیبت ناداری بیماری اور بے وقت موت کا شکار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ ادنیٰ درجے کے حیوانات خاک کشادہ دہن ایمانداروں اور بے ایمانوں کو ایک ہی طرح مادہ کے ہیولانی گرداب میں نگل جاتی ہے سب کے سب ایک ہی طرح جس خاک سے نکلے تھے پھر اسی کا پیوند ہو جاتے ہیں"۔ کانٹ کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی عقاید کے بغیر انسان اخلاقی قانون کی غایت پر استوار نہیں رہ سکتا۔ لیکن اسکی اخلاقیات کا مقصد تو یہ تھا کہ تمام مقاصد و نتائج سے الگ ہو کر انسان کا ارادہ اپنے باطنی قانون پر عمل کرے اپنے منطقی استدلال میں تناقض پیدا کیئے بغیر وہ اس خیر برتر کے تصوّر کو اخلاقی مقصد نہیں بنا سکتا جس میں مسرت اور نیکی متحد ہیں۔ اس کی اخلاقیات کا پہلا فقرہ یہ ہے "سوائے نیک ارادے کے دنیا کے اندر یا اس کے باہر کوئی چیز مطلق طور پر خیر متصور نہیں ہو سکتی" مذکورۂ بالا معتقدات کو لازمی قرار دیکر کانٹ اپنی اخلاقیات کے استقلال کو فنا کر دیتا ہے۔

یہ اصولی اعتقادات فقط اس وقت لازمی ہوتے ہیں جب کوئی شخص اخلاق کو تمام نظریۂ کائنات کے ساتھ وابستہ کرنے کی ضرورت محسوس کرے لیکن یہ اقتضا ہر شخص کی طبیعت میں پیدا نہیں ہوتا اور خالص اخلاقی نقطۂ نظر سے

اس کا پیدا ہونا ضروری بھی نہیں تاہم کانٹ کے فلسفہ مذہب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے مذہبی مسئلے کو اخلاقی مقاصد کے ساتھ وابستہ کر کے انسان کی ایک ذاتی ضرورت کو اس کا ماخذ قرار دیا۔ اور ایسی توضیح اور نکتہ رسی سے اس سے پیشتر کسی نے اس کو بیان نہیں کیا۔ مذہبی مسئلے کا مدار مختلف زمانوں میں اور مختلف افراد میں اس ضرورت کی موجودگی اور اس کے انداز احساس پر ہے۔ تجربہ اس کا شاہد ہے اس امر میں انفرادی اختلافات بیشمار ہیں جن پر کانٹ نے اپنی ادعائیت کی وجہ سے غور نہیں کیا لیکن جس اتقان کے ساتھ نظری حیثیت سے اس نے مذہبی معتقدات کے فلسفیانہ مقام کو متعین کیا تھا۔ اسی اتقان کے ساتھ اس نے ان مفروضات کے علمی اور نفسیاتی مقام کا تعین کیا۔

(ب) مذہبی اصول اساسیہ کا تعلق کانٹ کی علمیات اور فطری مذہب سے شرائط مقدمہ (postulates) ہم کو علم کے حدود سے ماوری لیجاتے ہیں لیکن یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کیونکہ تنقید عقل نظری نے یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ صور علمیہ ان حدود سے باہر نہیں جا سکتیں اور ان کے علاوہ کوئی اور صور علمیہ ہم پیدا نہیں کر سکتے۔ کانٹ اب اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ مقولات کا ماخذ تجربہ نہیں بلکہ ملکۂ فکر ہے اس لیے وہ کہتا ہے کہ حدود تجربہ یا مظاہر کے باہر بھی ان کا اطلاق ممکن ہے اور وہ یوں کہ شرائط مقدمہ پر فکر کر سکیں اگرچہ وہ علم کا معروض نہیں ہو سکتے۔ فکر کرنا معلوم کرنے سے الگ چیز ہے علم کے لیے ادراک اور فکر کا تعاون لازمی ہے لیکن یہاں پر ادراک تو خارج از بحث ہے۔ انسانی ملکۂ علم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر ادراک اور فکر کا فرق پایا جاتا ہے اور ہمارا ادراک ہمیشہ حسی یعنی زمانی و مکانی ہوتا ہے۔ فوق الحس ادراک محض واہمہ کا تصویر خانہ ہو گا۔ ہم خدا کو کائنات کی علت تصور کر لیتے ہیں اور ایمان رکھتے ہیں کہ ہماری سعی و طلب موت کے بعد بھی جاری رہے گی نیز ہم اپنے نصب العینی ارادے کو علت اولیٰ تصور کر لیتے ہیں گو یہ تصورات ادراک سے ثابت نہیں ہوتے۔

لیکن صورِ فکر کا یہ استعمال بھی نقد عقل نظری کے مطابق جائز نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے مطابق تصورات بغیر ادراکات کے خالی ہوتے ہیں (اور ادراکات بغیر تصورات کے اندھے ہوتے ہیں) لیکن اس استعمال کو جائز قرار دیتے ہوئے بھی خدا اختیار اور بقا کے تصورات جن کو کانٹ بیان کرنا چاہتا ہے، فطری مذہب، کے تصورات سے الگ ہیں جہاں ادراک نہیں ہے وہاں اضافت زمانی بھی نہیں ہو سکتی جس عالم میں وقت کا اطلاق نہیں ہوتا وہاں مسلسل زندگی آئندہ زندگی، ابتدا یا تکوین کے کیا معنی ہو سکتے ہیں اور اگر تمام تجربی مواد کو خدا کے تصور سے خارج کر دیا جائے تو اس میں سے ان تمام عناصر کو بھی خارج کر دینا پڑے گا جو انسانی نفسیات سے اخذ کئے گئے ہیں ہم صرف ایسے فہم کو جان سکتے ہیں جو بتدریج تقابل و تفکر سے صداقت تک پہونچتا ہے اور صرف ایسے ہی ارادے سے واقف ہیں جو اپنے لیے مقاصد کو انتخاب کرتا اور ان کے حصول کے ذرایع کو تلاش کرتا ہے۔ لیکن ہستی مطلق و لامحدود کی فعلیت ایسی نہیں ہو سکتی اور جس ہستی پر زمانے کا اطلاق نہیں ہو سکتا اس میں فہم و ارادہ کا وجود بھی ناممکن ہے اگر ہم کانٹ سے یہ سوال کریں کہ خدا کے تصور میں سے تمام نفسیاتی اور تجربی عناصر کو خارج کر دینے اور اس تمام اسقاط اضافات کے بعد کیا باقی رہتا ہے تو وہ صاف طور پر یہ جواب دیتا ہے کہ خالی لفظ باقی رہ جاتا ہے "کیا کوئی ایک صفت بھی ایسی ہے جس میں سے اگر تمام انسانی عناصر کو ساقط کر دیا جائے تو خالی لفظ کے سوا اس میں سے کچھ باقی رہ جائے جس کے ساتھ کوئی ادنیٰ ترین تصور بھی وابستہ نہیں ہو سکتا جو ہمارے علم میں کسی قسم کا اضافہ کر سکے" کانٹ کی تمام بڑی تصانیف میں اس قسم کے اقتباسات ملتے ہیں اس سے زیادہ کھلے الفاظ میں تو شاید سپائنوزا بھی کچھ نہ کہہ سکتا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کانٹ کے نزدیک مذہبی تصورات کی کیا قیمت ہو سکتی ہے کیونکہ نظری حیثیت سے وہ بالکل خالی یعنی بے تضمن ہیں

تو اسکا جواب یہ ہے کہ کانٹ کے نزدیک تمام مذہبی تصورات علامتی ہیں جب ہمارے تصورات کا علمی استعمال نہ ہو سکے تو ہمیں لازماً تمثیلوں اور علامتوں سے مدد لینی پڑتی ہے شخصی خدا اور شخصی بقا کے تصورات ایسی ہستی کی علامتیں ہیں جسکو ہم اپنے انداز میں ادا نہیں کر سکتے۔ علم سے ایمان کیطرف جاتے ہوئے ہم کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ عام معنوں میں کوئی علم نہیں ہے" یہاں عقل اپنی ضرورت کو شاعری سے پورا کراتی ہے۔ مقدماتی عقاید تجرباتی صورتوں کا اطلاق نامعلوم ہستیوں پر کرتے ہیں اگر ہم اس تعلیم کو نظر غائر سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کے نقطۂ نظر اور عام فطری مذہب میں بے حد فرق ہے لیسنگ کی طرح کانٹ کے ہاں بھی ایک ظاہری تعلیم ہے، اور ایک باطنی، اگرچہ اس نے خود کبھی واضح طور پر اپنے ذہن میں ان دو پہلوؤں کو الگ الگ نہیں کیا اور مذہبی تصورات کو علامتی بننے کے جو نتائج ہیں ان کو کبھی پوری طرح محسوس نہیں کیا مثلاً یہ کہ کوئی مخصوص علامتیں سب کے لیے لازمی نہیں ہو سکتیں ان کو ہر فرد کی طبیعت کے آزادانہ انتخاب پر چھوڑ دینا چاہئیے ممکن ہے کہ میری عقل اپنی ضرورت سے کانٹ کی علامات سے زیادہ بہتر منتخب کر سکے کانٹ کو جن چیزوں پر ایمان لانے کی ضرورت محسوس ہوتی تھی ان کو بغیر زیادہ سوچے سمجھے عین ذات کے حوالے کر دیتا تھا اور اس پر غور نہیں کرتا تھا کہ یہ مختلف عقاید کہیں باہم متناقض تو نہیں (مثلاً خدا کی قدرت کاملہ اور انسان کا اختیار) کانٹ کے ہاں سائنس کے بعد جو کچھ باقی رہ جاتا ان کو وہ پس پردہ عالم ماورائے علم میں ڈال دیتا اور اس پر غور نہ کرتا کہ یہ ماورائی تصورات یہاں سے ہٹ کر وہاں پر دست و گریباں نہ ہو جائیں علامات سے ہم کم از کم یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ باہم متناقض نہ ہوں۔

مذہبی تصورات کے علامتی ہونے کا مذہبی ایمان سے جس کا ماخذ شخصی ضرورت ہے نہایت قریبی تعلق ہے ہم وجود کا تمثل ایسی مثالوں سے کرنا چاہتے ہیں جن کے مطابق ہستی ایک ایسا عالم ہو جس میں ان تمام چیزوں کا حق ادا ہو سکے جو ہمارے نزدیک اعلیٰ ترین قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ انسان

لحاظ سے بھی کانٹ کا فلسفۂ مذہب اپنے تمام نقایص کے باوجود راسخ الاعتقادی کی دینیات اور فلسفۂ تنویر (Enligtenment) دونوں کے مقابلے میں فکر کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔

(ج) دینِ قائمہ

دینِ قائمہ کے تصورات کا حشر بھی لازماً فطری مذہب کے تصورات کا سا ہوگا۔ کانٹ نے یہ نتیجہ اپنی کتاب (Religion innerhall der Grenzen der blossen Verhunft) 1793 'دین' خالص عقل کے حدود کے اندر' میں نکالا ہے۔ بجائے یہ دریافت کرنے کے کہ دینِ قائمہ کے معتقدات کہاں تک فطری سائنس اور تاریخی تنقید کے فیصلوں کے سامنے برقرار رہ سکتے ہیں۔ کانٹ یہ تحقیق کرتا ہے کہ انسانی زندگی کے لیے ان معتقدات کی کیا اخلاقی اہمیت ہے اور ان میں سے کن چیزوں سے زندگی کی پرورش اور اس کو سہارا ہو سکتا ہے۔ طبیعیات اور تاریخ کے فتوے کے باوجود ان اعتقادات کی قدر وقیمت کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیشہ ان کی نسبت یہی سوال کرنا پڑے گا۔ یہ فطری امر تھا کہ کانٹ صرف عیسائیت کے اعتقادات سے بحث کرے کیونکہ یہی مذہب اس سے قریب ترین تھا۔ لیکن یہ عجیب وغریب بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے خاص طور پر گناہ اور کفارے کو بحث کے لیے منتخب کیا کیونکہ یہ وہ اعتقادات ہیں جن پر عہدِ تنویر میں نہایت ہی کم توجہ کی گئی کانٹ کے نزدیک ان کے اندر گہرے اخلاقی حقایق مضمر ہیں جن باتوں کو انجیل میں خارجی اور تاریخی واقعات کی صورت میں بیان کیا گیا ہے ان کو ہم انسانی نفوس کی روحانی کیفیات قرار دے سکتے ہیں انسان کی باطنی کشمکش ان واقعات کی آئینہ دار ہے۔

گناہ اور زوالِ آدم کے قصے میں کانٹ کو یہ صداقت معلوم ہوتی ہے

جس کی تجربہ شہادت دیتا ہے کہ انسان کی باطنی اخلاقی قانون کی مخالفت میں اس کی طبیعت کے اندر تقاضائے حواس کو ترجیح دینے کا میلان پایا جاتا ہے اس کے نفس کے اندر ایک قانون دوسرے قانون کا دشمن ہے۔ جس طرح بوہمے کے نزدیک خدا اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہے خود جبلتیں کوئی برائی نہیں برائی اس ارادے میں ہے جو عقل کی مخالفت کرتا ہے انسان کی سرشتی برائی یہی ہے کہ وہ ادنیٰ محرکات کو عقلی محرکات پر ترجیح دینے لگتا ہے فلسفیانہ اخلاقیات اس فطری برائی کو ایک امرِ واقعہ سمجھتی ہے۔ انجیل ایک تاریخی واقعہ کو اس کا ماخذ قرار دیتی ہے اس کے نزدیک انسان بدی کرنے سے پہلے نیک تھا اور ایک گناہ سے وہ اس معصومیت کی حالت سے گر گیا لیکن اس قصہ میں ایک بہکانے والے کو داخل کر کے انجیل اس امر کا اقرار کرتی ہے کہ اس زوال کی کوئی مطلق توجیہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن فطری بدی کے ساتھ ساتھ انسان کے اندر نیکی کا ایک طبعی میلان بھی پایا جاتا ہے جس کی ترقی کا بہترین طریقہ اعلیٰ مثالوں کا مطالعہ ہے نیکی کی قدر کرنے کی قابلیت ہم میں سے کبھی مفقود نہیں ہوتی خواہ ہم خود اس پر عمل نہ کر سکیں۔ یہی قابلیت جو ترقی کر کے اخلاقی شعور بن جاتی ہے ہماری فطرت کا نصب العینی عنصر ہے یہ ہمارے باطن کی جنت ہے جس طرح کہ ہماری فطری برائی ہمارے سینے کا جہنم ہے۔ ہماری طبیعتوں کے اندر ایک ناقابلِ فہم اسوۂ حسنہ ہے جو ہمارے باطن میں ہماری فطرت کا نصب العین ہے جسکو انجیل نے ابن اللہ کہا ہے جو زمین پر آیا اور اس نے انسانی صورت اختیار کی ایک ایسی ہستی کا تصور جو خدا بھی ہے اور انسان بھی انسانی فطرت کے کمال کا نصب العین ہے۔ یہاں بھی مذہب نے اس چیز کو ایک تاریخی واقعے کی صورت میں بیان کیا ہے جو ایک حکیم کے نزدیک انسانی طبیعت کی ایک سرمدی حقیقت ہے یعنی انسانی طبیعت کا اپنے باطنی نصب العین خیر سے تعلق اور دیگر میلانات سے اسکی مخالفت شیطان اور مسیح کی پیکار انسانی فطرت کی گہرائیوں میں ہر وقت چھڑی رہتی ہے اس جنگ کی وجہ سے ہمارے اندر جو خدا ہے اس کو ہمارے برے ارادوں کی وجہ سے رنج و الم اٹھانا پڑتا ہے جو جدید انسانیت ہمارے

اندر پیدا ہونا چاہتی ہے اس کو قدیم اور ادنیٰ انسان کے گناہوں سے تکلیف ہوتی ہے اس کے متوازی ہماری طبیعت میں پشیمانی اور توبہ کا احساس ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ارادے نے اب ایک نئی سمت اختیار کر لی ہے اور پرانے ارادوں سے نجات حاصل کرنے کی تکلیف گوارا کرنے پر تیار ہو گیا ہے یہی کفارے کے عقیدے کے اخلاقی معنی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے اندر نصب العینی انسانیت کی تکمیل نہیں ہو سکتی لیکن یہ ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم اس سے زیادہ قریب ہوتے جائیں۔ لیکن اعلیٰ ترین نقطۂ نظر سے اس تدریجی تکمیل کی قدر و قیمت کا بہ حیثیت کلی اندازہ کیا جائے گا کیونکہ زمانی اضافت کا اس میں کوئی سوال نہیں۔

کانٹ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ یہ علامتی تاویل تاریخی معنی سے بالکل مختلف ہے مذہب کے تاریخی پہلو کو وہ عالموں کے تحقیق کے لیے چھوڑ دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ مقدس صحیفوں کی مستقل اخلاقی قیمت کا مدار اس علامتی تاویل پر ہے اور در حقیقت انسان نے جب کبھی مذہب سے کوئی عملی نتیجہ حاصل کرنا چاہا ہے تو یہی طریقہ برتا ہے یہ انداز تاویل جائز بھی ہے کیونکہ انسان نے غیر ارادی طور پر اپنے اخلاقی میلانات سے مذہب کے تصورات کی تشکیل و تکمیل کی ہے اور خود وحی پر ان کی مہر لگا دی ہے۔ محض خارجی اور تاریخی واقعات سے انسان نصب العین اور الوہیت سے کبھی آشنا نہ ہو سکتا۔ اعلیٰ ترین ہستی کا نمونہ خود ہماری روح کے اندر پایا جاتا ہے ہم اپنے اندر کے خدا کے ذریعے سے باہر کے خدا کو جانتے ہیں اور وہ ہمارے باطن ہی کا خدا ہے جس کے سامنے سب لوگ رکوع و سجود کرتے ہیں جن امور کی وحی ہونیکا دعویٰ ہے انکے جانچنے کا معیار وہی خدا ہے جو ہمارے قلب میں مکین ہے اگر حضرت ابراہیم اپنے قلب کے نصب العین سے فتوے لیتے تو وہ کبھی اپنے بیٹے کی گردن پر چھری پھیرنے کے لیے آمادہ نہ ہوتے اگر ارباب محکمۂ احتساب اس کی طرف رجوع کرتے تو کسی شخص کے خلاف اس کے عقاید کی وجہ سے فتوے نہ دیتے۔ ہمارے اندر جو اخلاقی قانون ہے وہ ہر قسم کے ایمان سے

زیادہ یقینی ہے۔

کانٹ کے نزدیک ہر انسان کے سینے کے اندر ایسی عجیب وغریب باتیں واقع ہوتی ہیں کہ خارجی واقعات سے ان کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ خاص کر اس لیے کہ اس قسم کی ہر توجیہ وہمی ہوتی ہے وہ انجیل میں بیان کردہ واقعات کے رموز کی پہلو پر کوئی اعتراض نہیں کرتا کیونکہ اس کے نزدیک یہ واقعات ان حقایق کی ظاہری صورت ہیں جن کی معنی کی شہادت اور تصدیق ہر انسانی روح میں ازلی و ابدی طور پر پائی جاتی ہے جو خارجی معجزات سے بے نیاز ہے۔

کانٹ صرف ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہب کے تاریخی اور عقایدی پہلو کو زیادہ زیادہ باطنی اور اخلاقی پہلو کے تحت میں لاتے رہنا چاہیے۔ تاریخی ایمان کی اہمیت محض عارضی اور علامتی ہے مرئی کلیسا کو اس غیر مرئی کلیسا کے قریب ہوتے رہنا چاہیے جس کے اندر ہر فرد کی حقیقت اعلیٰ سے باطنی اور براہ راست تعلق ہے اس طرح سے روحانی امور میں عالم اور غیر عالم کا مخرب اخلاق امتیاز مٹ جائے گا کیونکہ اس کا مدار دین قائمہ کو سمجھنے کے لیے تاریخی معلومات حاصل کرنے کی ضرورت پر ہے خدا کی سلطنت ملاؤں کی سلطنت نہیں ہے۔ اصلاح کلیسا کے بعد کوئی خالص ترقی نہیں ہوئی عوام کو یہ کہہ دینا کہ "ذوق وشوق سے انجیل پڑھو لیکن اس میں جو کچھ ہم علماء کو معلوم ہوتا ہے اگر تم نے اس سے مختلف معلوم کیا تو اس کا عذاب تمہارے سر پر ہوگا" حقیقت میں ان کو اس صحیفے کے مطالعے سے روک دینے کے مرادف ہے اس سے بہتر ہوگا کہ جو کچھ آپ نے دریافت کیا ہے وہ ہم کو ابھی سے بتا دو تاکہ ہم پڑھنے کی زحمت سے بچ جائیں۔ کاتولیکیت (Catholicism) کے ظاہری عبادات وشعارات سے زیادہ تکلیف دہ اس کے عقاید کا ادعائی اقرار ہے اگر عیسائیت اس کا نام ہے تو کانٹ کے نزدیک اس کو اس دعویٰ کا کوئی حق حاصل نہیں کہ "میرا بوجھ ہلکا ہے"۔

کانٹ اس سے بہ خوبی واقف تھا کہ اس کا عیسائیت کا تصور کلیسا کی عیسائیت سے کس قدر مختلف ہے با ایں ہمہ نہایت دیانتداری کے ساتھ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ مذہب کا یہ ارتقا اسی سمت ہو گا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے ہو سکتا ہے کہ اب بھی اس کا خیال صحیح ثابت ہو اگرچہ اس کی اس تصنیف کے بعد کی صدی میں مذہبی اختلافات اور زیادہ بیّن ہو گئے ہیں لیکن فلسفۂ مذہب کے لیئے اس کی کتاب ایک دور آفریں تصنیف تھی اس کی مستقل قیمت اس میں ہے کہ اس نے ظاہر کے خلاف باطن کی حمایت میں جہاد کیا اور شخصی زندگی کے باطنی حوادث کی اہمیت کو ظاہر کیا۔ نفسیات اور تاریخ کے لحاظ سے اس کا نظریۂ مذہب بہت کچھ تشنہ رہ گیا ہے اب آنے والی صدی کا یہ کام تھا کہ وہ کانٹ کے فکر کے ان ناتمام پہلوؤں کی تکمیل کرتی -

باب ششم

(تنقیدِ تصدیق) تخئیلی تصور آبر بنائے جمالیات و حیاتیات

(الف) دو عوالم اور ان کی ممکن وحدت

"تنقیدِ تصدیق" میں جو ۱۷۹۰ء میں شائع ہوئی، کانٹ ایسے افکار کو پیش کرتا ہے جو اس کے عام فلسفے کے حدود کے ماورے ہیں۔ اپنی پہلی تصنیفوں میں اس نے اخلاقی اعتقاد کے ذریعے سے اپنے مختلف تصورات کی صورت بندی کی تھی لیکن اب اس نے کلیتِ عالم کا ایک وسیع تر تصور قائم کرنے کی کوشش کی جس کی مدد سے وہ تمام پہلو جو اب تک اضداد معلوم ہوتے تھے ایک وحدت میں متحد ہو سکیں۔

اس سے پہلے کانٹ بڑے وسیع پیمانے پر فروق و امتیازات قائم کر چکا تھا اور یہ طریقِ عمل اس کے لئے نتائج اخذ کرنے کے واسطے ضروری تھا۔ مظاہر اور اعیانِ اشیا (things in themselves) میں فرق قائم کرنے کی وجہ سے اس کے لئے یہ ممکن ہو سکا تھا کہ وہ عقلی علم کی صحت و صداقت کا ثبوت دے سکے اور اس کا خیال تھا کہ تجربی اور عینی عالم میں تمیز کرنے ہی سے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ ارادے کی خودمختاری فطرت کے جبر کے ساتھ وابستہ ہو سکے۔ ایک طرف مظہری عالم سے جو عالمِ فطرت یا عالمِ تجربہ ہے اور دوسری طرف عینی عالم جو عالمِ اختیار یا عالمِ مقاصد

ہے اور یہ دونو عالم ایک دوسرے سے بالکل الگ اور اجنبی معلوم ہوتے ہیں۔
کانٹ کی علمیات اور اخلاقیات اسی نتیجے تک پہنچی، اور اس کے فلسفۂ مذہب نے
کچھ مسلمات قائم کر کے اس مغائرت کا محض ایک خارجی علاج پیش کیا، لیکن کانٹ
اپنے مخصوص انتقادی تفکر کے ساتھ ان نتائج کی طرف واپس آتا ہے اور سوال کرتا
ہے کہ آیا ہم اس مفروضے میں حق بجانب ہیں کہ یہ اضداد مطلق اور ناقابل توافق ہیں
انسان بلاشبہ بیک وقت فطری وجود بھی ہے اور عینی ہستی بھی یعنی مظہر بھی ہے
اور ذات بھی انسان ان دو عوالم کی سرحدِ وصال ہے وہ لازماً فطرت کے جبری
نظام میں عمل کرتا اور اعیان کے عالمِ اختیار میں بھی زندگی بسر کرتا ہے۔ اخلاق کے
نصب العین کو انسان تجربی عالم کے اندر ہی پورا کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ دو عوالم ایک دوسرے سے مطلقاً خارج نہیں ہو سکتے فطری اور اخلاقی عوالم
میں کسی اساس مشترک کا ہونا لازمی ہے۔ کیا کانٹ کا مسلسل طور پر ادراک اشیا اور
ماہیتِ اشیا میں تمیز قائم کرنا ہی اس سوال کو پیدا نہیں کرتا کہ یہ تضاد کہیں ہمارے
اندازِ وقوف ہی کا نتیجہ نہ ہو کیونکہ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ ہمارے
تقابلی اور تحلیلی علم میں جو اضداد معلوم ہوتے ہیں وہ ماہیت اشیا میں بھی اضداد ہی
ہیں اس سے پیشتر کانٹ تنقیدِ عقل نظری میں اس امکان کی طرف اشارہ کر چکا تھا
کہ ہو سکتا ہے کہ جو کچھ ہمارے مادۂ علم کی تہ میں ہے وہ بعینہ وہی ہو جو صورتِ علم
کی بنا ہے، بالفاظ دیگر مظاہر مادی اور مظاہر روحی کی اساس شاید ایک ہی ہو،
اب اس تصنیف میں آخر کار وہ عالم فطرت اور عالم اختیار کے ہم ذات ہونے
کے امکان پر بحث کرتا ہے۔ ایک معمار کی طرح، جو عمارت کی تکمیل پر پاڑ کو گرا دیتا
ہے کانٹ بھی اب جب کہ اس کی تعمیر فکر مکمل ہونے کو آتی ہے ان امتیازات
و فروق کو واپس لینا چاہتا ہے جن سے اس نے دورانِ تحقیق میں کام لیا تھا۔
علم اور عالم کی تمیز سے اب وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ فرق جو خود ہمارے علم کا وضع
کردہ ہے مطلق نہیں ہو سکتا۔ بعض امور ایسے تھے جن پر ابھی تک اس نے کوئی گہری نظر
نہیں ڈالی تھی۔ اب ان کے پیش نظر ہونے سے بعض مسائل نمایاں ہو گئے۔ اس نے
دیکھا کہ فطرت اپنے قوانین پر عمل کرتے ہوئے اپنی نتائج کے پیدا کرنے کا میلان

رکھتی ہے جنھیں ہمارا نفس اپنے علم اور اپنی خواہش کی بنا پر پیدا کرنا چاہتا ہے اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ فطرت نصب العین سے بیگانہ ہے۔

(ب) افکار متعلق بہ جمالیات

جمالیاتی تصدیق اس تصدیق کو کہتے ہیں جس میں ہم کسی منظر کو جمیل یا عظیم الشان قرار دیتے ہیں۔ ایسی تصدیقات کی نسبت سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ان میں عمومی یا کلی صداقت پائی جاتی ہے یا محض انفرادی تسکین کا اظہار ہوتا ہے۔ محض خوشگوار یا خیر ہونے سے جمالی احساس اس امر میں الگ اور ممتاز ہوتا ہے کہ اس کا انحصار معروض کے حقیقی وجود پر نہیں ہوتا بلکہ ہمارے ادراک یا تمثیل یا تصور پر ہوتا ہے۔ جمالی لذت بے غرضانہ اور آزادانہ ہوتی ہے۔ بلکہ وقوف کا آزادانہ عمل اس کا ماخذ ہوتا ہے۔ جب کبھی کسی تصویر سے ہمارے تخیل اور فہم کی قوتیں اس طرح متوافق تعاون سے عمل کرتی ہیں کہ اس تصویر کی جزئیات نہایت آسانی سے نظری طور پر ایک بلا واسطہ قابل ادراک کلیت میں شیرازہ بند ہو جاتی ہے، تو ہم کو ایک جمالیاتی احساس ہوتا ہے۔ یہاں معروض زیر فکر نہ خالص مادی ارتسام ہے اور نہ خالص تصور۔ محض مادہ سے کوئی کلیت حاصل نہیں ہوتی اور خالص تصور ایک مجرد قاعدہ ہوتا ہے جو مادے پر ایک پابندی اور جبر متسوم ہوتا ہے۔ انگریزی طرز چمن آرائی، راگ، اور فنون مصوّرہ میں اس انداز سے اجزا کا بلا واسطہ تعاون ہوتا ہے کہ اس سے ایک مجموعی ارتسام پیدا ہوتا ہے جس سے ہماری ایک نہایت ضروری روحانی حاجت پوری ہوتی ہے۔ کانٹ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ جمالیاتی تصدیق کلیتاً بلا واسطہ ہوتی ہے اور ان دور کے تصورات کو زیادہ قابل غور نہیں سمجھتا جو اس تصور کے دیکھنے سے متہیج ہو سکتے ہیں وہ صرف آزاد اور خود مختار حسن کا قائل ہے (جو بقول فشنر عوام راست عامل سے متعین ہوتا ہے) وہ ثانوی حسن جو محض ائتلاف تصورات کی وجہ سے کسی چیز کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے، حسن کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ اس کے احساس کے لیے مخصوص تصورات مقدم ہوتے ہیں پھول، بیل بوٹے کا کام

خالص راگ، آزادانہ حسن کی مثالیں ہیں، انسانی صورت کا جمال ثانوی ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے انسان کا تصور مقدم ہوتا ہے۔

حسنِ آزاد کی نسبت ہم جو تصدیق قائم کرتے ہیں وہ نفسی اور ذاتی ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمارے تصویر سے متاثر ہونے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کلی یا عمومی صحت و صداقت سے محروم ہے کیونکہ یہ تاثر ایک ایسی چیز سے متعین ہوتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے یعنی قوائے وقوف، ادراکِ حسی اور ملکۂ فہم کی باہم موافقت۔ جمالیاتی تصدیقات یا تصدیقاتِ ذوق قابل ثبوت نہیں ہوتیں وہ ادراکِ بلا واسطہ کی موجودگی میں پیدا ہوتی ہیں ان کی عمومی صداقت مثالی ہوتی ہے یعنی وہ عام قواعد کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ مثالوں کے ذریعے سے۔ اسی لئے جمالیاتی تنقید ایک فن ہے، اور سائنس یا علم نہیں۔

عظیم (Sublime) معروضات سے بھی ہمیں لذت کا ایک بے غرضانہ تاثر حاصل ہوتا ہے لیکن یہاں پر اضافت کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتی ہے۔ عظیم الشان ناقابل پیمائش، وسعت یا قوت میں لامحدود مظاہر سے ہمارا ملکۂ ادراک مغلوب ہو جاتا اور ہمارا وقار دب جاتا ہے۔ یہ تاثر ہمیں محدود و محسوس کو ترک کرنے کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور ہم اپنے اندر ایک ایسی قوت محسوس کرتے ہیں جو کسی قسم کی حدود کی پابند نہیں، ہم لامحدود تصورات قائم کر سکتے اور غیر مشروط اطلاقی قانون وضع کرنے کا ملکہ رکھتے ہیں مزید براں ایک عارضی رکاوٹ کے بعد، فطرت کی عظیم الشان قوتوں کے روبرو ہمارے اندر ایک اعلٰے قسم کا ادعائے ذات پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ حقیقی عظمت خارجی مظاہر میں پائی جاتی ہے، یہ مظاہر ہماری اندرونی عظمت کے بیدار اور محسوس ہونے کے لئے ایک موقع مہیا کرتے ہیں۔ یہاں بھی کلی صداقت کی تصدیقات قایم ہو سکتی ہیں کیونکہ عظمت کے متعلق جو تصدیقات ہیں وہ بھی ایک ایسے تاثر پر مبنی ہیں جو ہر ترقی یافتہ انسان میں پیدا ہو سکتا ہے۔

جمیل اور عظیم مظاہر میں، فطرت خود اپنے قوانین پر عمل کرتے ہوئے ہمارے

اندر ایک ایسا لذت کا احساس پیدا کرتی ہے جو ہر قسم کی خود غرضی سے پاک ہوتا ہے
یہ امر معنی خیز ہے، خصوصاً اس لحاظ سے کہ جمالی تاثر اپنی بے غرضی کی وجہ سے
اخلاقی تاثر سے مشابہ ہوتا ہے، کانٹ حُسن کی محض قدر و قیمت ہی کی تحقیق نہیں کرتا،
وہ فن و صنعت کی تخلیقِ حُسن پر بھی غور کرتا ہے۔ تثمینِ حُسن کی طرح تخلیقِ حُسن بھی مجرد
قواعد کی مدد کے بغیر ہوتی ہے اور ارادی توجہ کا جزو بھی اس میں بہت کم ہوتا ہے،
لیکن اس کے باوجود اس سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ عام طور پر اچھا تسلیم ہوتا ہے
اور نمونے کا کام دے سکتا ہے۔ فن لطیف غیر معمولی ذکاء (genius) کا کام ہوتا
ہے۔ ذکاء یا حذق مثالی اُپج (originaluty) کا نام ہے۔ یہ وہ میلان ہے جس
کے ذریعے سے فطرت، فن کو قواعد عطا کرتی ہے ذکاء قواعد یا تصورات کے مطابق
عمل نہیں کرتی تاہم اس کے کارناموں میں سے قواعد اخذ ہو سکتے اور تصورات
دریافت ہو سکتے ہیں غیر معمولی حذق سے بھی جمالیاتی تصدیق کی طرح یہ معلوم ہوتا
ہے کہ عالمِ فطرت اور عالمِ اختیار بالکل جدا جدا نہیں اور لازم ہے کہ ان دونوں کی
اساس بھی مشترک ہو۔ کانٹ کا خیال ہے کہ کائنات کے متعلق کسی معین تصور کے قائم
کرنے سے پہلے ہمیں ان امور پر گہری نظر ڈال لینی چاہئے۔

(ج) حیاتیاتی افکار

فقط حسین و عظیم مظاہر کی تخلیق اور ذکاء انسانی کے ذریعے سے عمل کر کے
ہی فطرت ہماری روح کے قوانین سے اپنی موافقت کا اظہار نہیں کرتی۔ اس
کے علاوہ وہ عضوی وجود بھی پیدا کرتی ہے جن کی ساخت کی خصوصیت یہ ہے کہ
ان کے اجزا محض اسی طرح بامعنی اور قابلِ فہم ہو سکتے ہیں کہ وہ وجود کی کلیت کے
قیام کے ذرائع یا شرائط ہیں۔ جزو کل میں یہاں وہی باطنی وحدت پائی جاتی ہے
جس کا ظہور ذکاء کی ایجادات میں ہوتا ہے۔ عضوی عالم یا عالمِ نما میں فطرت ذکی
و حاذق انسان کی طرح عمل کرتی ہے اور اس کا عمل اجزا کے تعاون سے ایک کامل
کلیت کے پیدا کرنے یا شعوری اور ارادی طور پر ایک معین تجویز کے مطابق

اجزا کو مرتب کرنے سے بالکل الگ ہے۔ تعلیل کی جن قسموں سے ہم واقف ہیں فطرت کی تنظیمی فعلیت ان سے بالکل الگ معلوم ہوتی ہے (تنقید تصدیق ۶۵) ہم اس کو یوں ہی سمجھ سکتے ہیں "گویا کہ" عضوی وجود کسی مقصد کے ماتحت پیدا ہوتے اور نشو ونما پاتے ہیں، خواہ اس مقصد کو شعوری کہیں یا غیر شعوری۔ لیکن یہ نظریہ محض ایک تنظیمی اصول (Regulatine principle) ہے ہم اس امکان کو خارج نہیں کر سکتے کہ مختلف قسم کے عضوی وجود میکانکی قوانین کے مطابق فطری ارتقا سے پیدا ہوئے ہوں۔ مختلف عضوی ہستیوں میں جو مماثلت پائی جاتی ہے وہ ان کے ماخذ مشترک کی طرف رہنمائی کرسکتی ہے اور یہ مفروضہ قائم ہوسکتا ہے کہ فطرت نے ادنےٰ ترین صورتوں سے اعلےٰ ترین صورتوں کی طرف ترقی کی ہو۔ یہ تصور ہوسکتا ہے کہ آبی جانوروں نے پہلے دلدل میں رہنے کی قابلیت پیدا کی ہو اور اس کے بعد خشک زمین پر زندگی بسر کرنے کی اور وہ اس طرح کہ ان میں سے جن کا وجود ماحول کے مطابق نہیں تھا وہ فنا ہوتے گئے اور جو موافقت پیدا کر سکے وہ باقی رہتے گئے کانٹ کہتا ہے کہ فطرت کے متعلق نہایت گہری نظر رکھنے والے محققین میں بھی بہت کم لوگ ایسے ہونگے جن کو بروازِ خیال نے کبھی اس قسم کا مفروضہ نہ سمجھایا ہو۔

میکانیت اور مقصدیت کا تضاد (یعنی اجزا کا کورانہ تعاون سے کام کرنا، یا کسی مقصد کے مطابق عمل کرنا) شاید محض اعتباری ہو اور ہمارے مخصوص اندازِ عمل کی وجہ سے ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہو۔ ہماری عقل کا طریق عمل ہی ہے کہ ہم اجزا سے کل کی طرف جاتے ہیں اور کل کو اجزا کے اجتماع کی پیداوار خیال کرتے ہیں اگر وہ اجزا کی فطرت کو کل سے متعین تصور کرنا چاہے تو وہ صرف اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ کل کے تصور کو اجزا کی ترتیب کی نفسی علت قرار دے۔ ہمارے اندازِ علم میں میکانیت اور مقصدیت ہمیشہ باہم متضاد معلوم ہونگی۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ فطرت کے باطن میں اجزا کا مقصدی اور میکانکی اجتماع کسی ایک واحد اصول میں متحد ہو لیکن یہ اصول ایسا ہوگا جس کو ہماری عقل وضع نہیں کرسکتی۔

عالم شباب ہی میں کانٹ کے دل میں یہ خیال جاگزیں تھا کہ اشیاء کے ربط
تعلیل میں شاید وہی کچھ ہو جو فطرت کے مقصد اور توافق کی تہ میں پایا جاتا ہے
کانٹ آخر میں اسی خیال کی طرف آیا جو اُس کے افکار میں سے عمیق ترین ہے۔
کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کا تسلسل یہاں پر نہایت صاف طور پر ثابت ہوتا ہے
اس کے تابعین مفکرین نے وہیں سے شروع کرنے پر اکتفا کیا جہاں پر اُس نے
ختم کیا تھا۔ کانٹ خود اس کو ایک آخری خیال اور انتہائی مفروضہ سمجھتا تھا
جو تحقیق کے لئے نہایت کارآمد ہے لیکن اس کو ادّعائی طور پر تحقیق کا نقطۂ آغاز
نہیں بنانا چاہئے۔ اس میں یہ حیرت انگیز قابلیت تھی کہ وہ ادنےٰ میں منہمک ہوتے
ہوئے کبھی اعلےٰ کو نظر انداز نہیں کرتا تھا اس آخری نظریہ میں اس کی وہی بصیرت
نمایاں ہے۔ اس بڑے حکیم کے فلسفے کی تبیین کو ہم اس کی اس خصوصیتِ امتیازی
پر ہی ختم کرنا انسب خیال کرتے ہیں۔

باب ہفتم

فلسفۂ انتقاد کے مخالفین

کانٹ کی تصانیف ایسی نہیں تھیں کہ ان کے متعلق امید کی جا سکتی کہ وہ جلدی ہر کسی کی سمجھ میں آ جائینگی۔ ان میں اس قدر کثیر مسائل پر بحث کی گئی تھی، اور ان مسائل میں باہم اتنا قریبی تعلق تھا، نیز ان کے دعاوی اور ان کی تردیدات میں ایک ایسا انوکھا نقطۂ نظر پیش کیا گیا تھا کہ یہ ہمارے لئے کوئی حیرت انگیز بات نہیں کہ ان کی معاصرانہ تنقید سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا کوئی نقاد اس فلسفہ کی روح سے کامل طور پر آشنا ہے۔ اس کے متعلق بہت سے فتوے اس قسم کے تھے کہ وہ عام تاریخ فلسفہ کے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ فلسفۂ تنویر اور ولفی اسکول کے فلاسفہ جن غلط فہمیوں کا شکار ہوئے ان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ جو لوگ کسی قدیم اعتقاد میں راسخ اور مطمئن ہو گئے ہیں ان کے لئے کسی نئے جادۂ فکر پر گام زن ہونا کس قدر دشوار ہو جاتا ہے ہر کسی میں ذات کا علم اور انکسار اور صداقت پر اس قدر اعلٰے درجے کا ایمان نہیں ہوتا جس کا اظہار مینڈل زون (Mendelssohn) نے اپنی کتاب (Morgenstunden) "اوقاتِ سحر" کے دیباچے میں کیا ہے۔ اس کے برعکس ایک گروہ نے اس

فلسفے کی شدید مخالفت کی، اور یہ گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جنھوں نے مختلف اندازوں سے بلاواسطہ تاثر اور تاریخی روایات کی اہمیت پر زور دیا نفس و حیات کے وہ پہلو جو اصل وجود میں غیر منفک طور پر متحد پائے جاتے ہیں کانٹ کی تنقید اور تحلیل نے اکثر جگہ ان کے درمیان بین امتیازات اور تفریقات قائم کر دی تھیں اس کے خلاف ان لوگوں نے روح کی غیر منقسم اور متمرکز فعلیت کی حمایت کی ان لوگوں نے کانٹ کے ساتھ زیادہ تر ناانصافی برتی ہے کیونکہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جن عناصر کو اس نے تحقیق اور وضاحت کی خاطر الگ الگ کر دیا تھا ان کو دوبارہ جوڑنے کی بھی اس نے بہت کوشش کی۔ ان لوگوں کے اعتراضات ایک حد تک صرف کانٹ ہی کے فلسفے کے خلاف نہیں بلکہ تمام فلسفہ اور تحقیق کے خلاف ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ان لوگوں کے افکار کانٹ کی تحلیل کے خلاف ایک نہایت ضروری تعدیل کا کام دیتے ہیں کیونکہ انھوں نے اشیا کے حقیقی باہمی ربط پر زور دیا ہے علاوہ ازیں کانٹ کے مخالفین زیادہ تر اس مفکر کا سہارا لیتے تھے جس کے کام کو کانٹ جاری رکھ کر اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا تھا اور جو بقول خود اس کی بیداری کا باعث ہوا تھا، یعنی ہیوم۔ ان لوگوں کے نزدیک کانٹ بھی فلاسفۂ تنویر ہی سے تھا اس فلسفے کے خلاف وہ حقیقی تجربے پر قائم ہونا چاہتے ہیں خصوصاً تاثیر پر اور ان حقائق پر جو انسان کی تاریخ میں اس کے تجربے میں آئے ہیں کانٹ کی فلسفۂ تنویر کی مخالفت کو انھوں نے اس حد تک پہنچا دیا کہ وہ آخر میں خود کانٹ سے دست و گریباں ہو گئے۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ ایسے تصورات اور نقاطِ نظر کے نمائندے تھے جو فلسفے کے دائرے سے باہر وسیع حلقوں میں اپنا اثر کر رہے تھے، ان تصورات نے شاعری اور تاریخ کے متعلق نئے تخیلات اور عام زندگی کی نسبت ایک گہرا احساس پیدا کر دیا تھا۔

اس گروہ میں سب سے زیادہ سربرآوردہ شخص یوحنا گیورگ ہامن (Johann Georg Hamann) تھا جو اس کا دوست اور اس کا ہم وطن،

کونگزبرگ کا رہنے والا تھا بعض لوگوں نے اس کو شمال کے ماگس کا بھی لقب دیا۔ ان کو اپنے مذہبی تجربے نے سکھایا کہ ایمان میں کس قدر قوت ہے اور زندگی کی قوتیں کس قدر عظیم اور متخاصم ہیں۔ ایک مرتبہ لندن کی سکونت کے دوران میں اس پر مذہبی آزمائش کا وقت پڑا اور اس پر اپنی سیرت کے کمزور پہلو کا انکشاف ہوا، اس واقعہ کا اس کی تمام بعد کی زندگی پر اثر رہا۔ اس کی گہری متلاطم فطرت میں نہایت شدید ہیجانات واقع ہو چکے تھے جن کی طرف اس نے کانٹ کے نام ایک خط میں اشارہ کیا ہے اس میں وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے جذبات کے جنون کے باعث ایسی قوت کا احساس ہے جو تندرست آدمیوں کو نہیں ہوتا۔ وہ اس شخص کی طرح محسوس کرتا تھا جو ایک نہایت گہرے تاریک گڑھے میں پڑا ہوا ہو اور اس کو نصف النہار کے وقت وہ ستارے نظر آتے ہوں جو سطح زمین پر سورج کی روشنی میں دیکھنے والوں کو نظر نہیں آتے۔ سِر حیات کا گہرا احساس اور سطح اشیا کے نیچے غوطہ لگانے میں عقل محدود کو جن متناقضات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ان کا شدید تجربہ ہامن کی امتیازی خصوصیت ہے وہ اپنے بیان میں پراسرار اشارات اور صنعت تضاد کو بہت استعمال کرتا ہے علاوہ ازیں اس کی تصانیف میں کثرت سے ایسی چیزوں کی طرف تلمیحات ملتی ہیں جن کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہا تھا اسی لئے وہ بہت سے مقامات پر بغیر شرح کے ناقابل فہم رہتی ہیں۔ عجیب و غریب تصورات کے ساتھ ساتھ اس کی تحریروں میں نہایت عمیق خیالات اور گہرا سوز و گداز پایا جاتا ہے جس سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ اپنے زمانے کے بعض عظیم الشان نفوس کو اس نے کیونکر متاثر کیا پارسا مذہبی لوگوں نے جو اس زمانے کے فلسفۂ تنویر اور عدم ایمان پر آہیں بھر رہے تھے اس کو ایک نبی کی طرح سمجھا جس کی وجہ سے قدیم ایمان کا سرچشمہ پھر جاری ہو گیا ہے۔ اور تمام نئی نسل کے نزدیک وہ ایسا شخص تھا جس کی روح اس زمانے کی عقل کے حدود سے ماورے پرواز کرتی تھی اور جس کا فکر تخیل اور تاثر کے اسلحہ سے مسلح ہو کر زبردست زور کے ساتھ اپنے زمانے کو مروجہ عقلیت اور عاطفیت کے خلاف برسر پیکار

ہوا۔ چونکہ اس کی شدید پیاس اس قسم کی تھی کہ وہ دریائے حیات کی کسی ایک منفرد موج سے نہیں بجھ سکتی تھی اس لئے وہ تجزیہ اور تحلیل کا سخت دشمن تھا اپنی سب سے پہلی تصنیف (Socratische Denkaourdig Keiten 1759) میں وہ کہتا ہے کہ تحلیل کو انتہائی عناصر تک لے جانے کی کوشش محض ایک ادّعا ہے کیونکہ ایسا کرنا الہیت کے غیر مرئی جوہر پر ہاتھ ڈالنے کی کوشش کرنا ہے۔ فطرت اور تاریخ میں ایسے سربستہ اسرار ہیں جن کی گرہ کشائی کوئی ایسی ہی قوت کر سکتی ہے جو ہماری عقل سے الگ قسم کی ہو۔ اس لئے وہ سقراطی تجاہل کی تعریف کرتا ہے۔

ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے وجود پر بھی ایمان رکھیں اور خارجی اشیاء کے وجود کے بھی قائل ہوں اس کے سوا چارہ نہیں ایسا اعتقاد لازمی ہے لیکن یقین یا ایمان عقل کی پیداوار نہیں اس لئے عقل کی اس پر حکومت نہیں ہو سکتی یہ اسی طرح استدلال کا محتاج نہیں جس طرح ذائقہ یا بصارت۔ جب جہالت کی وجہ سے ہم کسی جگہ رک جاتے ہیں تو روح القدس ہماری مدد کرتی ہے اور اور سقراط اس کو تمام جہاں کی دانائی سے افضل سمجھتا تھا۔ بعد میں ایک اور کتاب (Zweifel und Einfalle 1776) 'ارتیاب و خیالات' میں وہ کہتا ہے مذہب کی اصل ہماری تمام زندگی کی اساس میں پائی جاتی ہے اور اس کی وسعت ہمارے علم کے دائرے سے بہت وسیع ہے۔ علم ہماری ہستی کی مجرد ترین صورت ہے صرف جذبے کے ذریعے سے مجردات عقلیہ کو ہاتھ پاؤں اور پَر لگتے ہیں۔ زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھنا چاہیئے فطرت نے جو کچھ متحد کیا ہے فلسفی اس کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ زندگی اس مجتمع کلیت کو اچھی طرح بیان کرنے کے لئے ہامن، برونو کے موافقتِ اضداد کے اصول سے کام لیتا ہے جس کو وہ کانٹ کے تمام انتقادی فلسفے پر ترجیح دیتا تھا۔ ۱۷۵۹ء ہی میں وہ کانٹ کو لکھتا ہے کہ عقل، جیسا کہ ہیوم کے فلسفہ میں معلوم ہوتا ہے، انسان کو دانا بنانے کے لئے عطا نہیں کی گئی بلکہ اس لئے دی گئی ہے کہ اس کو اپنی حماقت اور جہالت کا علم ہو جائے جس طرح کہ موسیٰ کی شریعت یہودیوں کو

اس لئے نہیں دی گئی تھی کہ وہ راست باز ہو جائینگے بلکہ اس لئے کہ ان کے گناہ ان کے لئے اہم تر ہو جائیں جو کچھ ہم جان سکتے ہیں وہ ہم کو تجربے روایت اور نطق سے حاصل ہو جاتا ہے۔

ہامن کانٹ کی تصانیف کو بڑی دلچسپی سے پڑھتا تھا۔ تنقیدِ عقل نظری، سے وہ خاص طور پر متاثر ہوا۔ اس تصنیف کے شایع ہوتے ہی اس نے ایک انتقاد کا خاکہ تیار کیا لیکن اس کو شایع نہیں کیا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ وہ جانتا تھا کہ اپنے ناچیز کانٹ کے سر سے ٹکرانا مٹی کے برتن کو لوہے کے برتن سے ٹکرانے والی بات ہوگی اور کچھ اس وجہ سے کہ وہ کانٹ کو صدمہ پہنچانا نہیں چاہتا تھا جس کا وہ بعض امور میں ممنون احسان تھا۔ اس کی کتاب پہلی دفعہ اس کی وفات کے بعد ۱۸۰۰ء میں شایع ہوئی۔ کانٹ کے فلسفے کی نسبت اسکی یہ رائے تھی کہ اسمیں ایک ناکام کوشش کی گئی ہے کہ عقل کو تمام روایت تمام تجربے اور تمام قسم کے اعتقادات سے آزاد کر دیا جائے اس نے خاص طور پر مادہ اور صورت کی تفریق اور حواس و فہم کے امتیاز کو باطل قرار دینے کی کوشش کی۔ فطرت نے جن چیزوں کو متحد کیا ہے زبردستی ان کو الگ کرنے کی بے کار کوشش آخر کیا معنی رکھتی ہے؟ وہ کہتا ہے کہ علم میں ایک مسلسل مدور حرکت ہے۔ اوراکات عقل کی طرف صعود کرتے ہیں اور تصورات محسوسات کی طرف اترتے ہیں۔ کانٹ کی تنقیدِ عقل نظری کے مسودے کو پڑھتے ہوئے اس نے ایک خط لکھا ہے جس میں وہ کانٹ کو پرشیا کا ہیوم کہتا ہے اور ساتھ ہی کہتا ہے کہ انگلستان کا ہیوم اس کے نزدیک قابل ترجیح ہے" میرے نزدیک ہیوم ہی ٹھیک شخص ہے وہ یقین کے اصول کو کم از کم عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس کو اپنے نظام میں داخل کرتا ہے لیکن ہمارا ہم وطن تعلیل ہی کی جگالی کرتا رہتا ہے اور کبھی علت و معلول کے چکر سے نہیں نکلتا اور یقین کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ میں اس رویے کو دیانتداری نہیں سمجھتا۔ (ہرڈر کے نام خط مئی ۱۷۸۱ء)۔ اس سے بھی پیشتر کی ایک تصنیف میں وہ کہتا ہے" اے فلاسفہ کیا تم یہ نہیں جانتے کہ علت معلول یا ذرائع و مقصد میں جو ربط ہے وہ مادی نہیں بلکہ روحانی اور

تصوری ہے یعنی ایمان بلا حجت اُس کی بنا ہے" یہاں پر وہ صاف طور سے ہیوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

ہامن نے کوئی ضخیم کتابیں نہیں لکھیں اور اپنے خیالات کی کوئی مفصل تشریح نہیں کی لیکن اس کے ہاتفانہ اقوال نے ہرڈر اور یعقوبی میں ایک روح پھونک دی جنھوں نے اس کے کام کو جاری رکھا اور اُس کی طرح ہیوم کا حوالہ دیتے ہوئے ایمان کو عقل کے مقابلے میں پیش کیا۔ لیکن یہ دونوں ہامن کی نسبت بہت زیادہ اپنے زمانے کی پیداوار تھے' جو ایمان والوں میں سب سے قوی مومن شمار ہوتا تھا لیکن اس کے باوجود نہایت گہرا ہونے کی وجہ سے نہایت آزاد بھی تھا۔ ہامن راسخ الاعتقاد لوتھری تھا ہرڈر اور یعقوبی کو عہد تنویر سے خصوصاً اُس کی عاطفی شکل میں زیادہ مناسبت تھی گو انھوں نے بھی اپنے استاد کے طرح اس عقل کے خلاف جنگ کی جو ہر چیز کی تحلیل اور ہر چیز کی توجیہ کرنا چاہتی ہے۔

ہامن (سن پیدائش ۱۷۳۰ء سن وفات ۱۷۸۸ء) کونگزبرگ میں چنگی خانے میں ایک معمولی حیثیت کا ملازم تھا۔ کانٹ کے خواب او عائیت' سے بیدار ہونے سے پہلے ہی وہ زندگی کی نسبت اپنا نقطۂ نظر معین کر چکا تھا۔ یوحنا گوٹفریڈ ہرڈر (Johann Gottfried Herder) (سن پیدائش ۱۷۴۴ء سن وفات ۱۸۰۳ء) جوانی میں کانٹ کے درسوں میں شریک رہا تھا اور کانٹ کے ۱۷۶۰ء سے بعد کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر متاثر تھا کونگزبرگ میں وہ ہامن کے فلسفہ سے بھی دوچار ہوا اور ہامن کا اثر اُس پر غالب رہا۔ اعلیٰ قومی اور ہر قسم کے طبعی ارتقا کی نسبت وہ گہرا احساس رکھتا تھا اس نے کوشش کی کہ ادبیات میں ایک تازہ تر اور قوی تر روح حلول کی جائے۔ گوئٹے اپنے سوانح حیات میں بیان کرتا ہے کہ یہ بات اس نے ہرڈر سے سیکھی کہ شاعری صرف معدودے چند مہذب اور سلجھے ہوئے لوگوں کے حصے میں نہیں آئی بلکہ تمام قوم اور تمام نوع انسان کو عطا کی گئی ہے۔ ہرڈر روسو کی تعلیم میں انسانیت اور فطرت کے حقوق کا حامی تھا لیکن تاریخی عقل اُس میں روسو سے بہت زیادہ تھی اور فطرت

کے تخیل میں وہ گوئٹے سے بہت متاثر ہوا جس زمانے میں وہ وائمر میں ناظر تھا
اس کو گوئٹے سے ایک عرصہ تک زبردست تبادلۂ خیالات کا موقع ملا یہاں تک کہ
فنونِ لطیفہ اور سیاست کے متعلق شدید اختلاف رائے رکھنے کی وجہ سے دونوں
میں شکررنجی پیدا ہو گئی اپنی خاص تصنیف (Ideen zur Philosophine der
Geschichte der Menscheit 1784-1791) فلسفۂ تاریخ انسانی کی بنسبت
خیالات میں وہ اپنے استاد کانٹ سے بھی ٹکرا گیا۔ ہرڈر اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا
کہ مقصد نوع سے وابستہ ہے اور فرد سے نہیں ہر فرد کو وہ سعادت اور ارتقا حاصل
ہوتا ہے جو اس مخصوص منزل پر اس کے لئے ممکن ہے لیکن اس مقصد کے حصول
کے لئے افراد کے مابین باہمی تعامل اور حاصل شدہ تہذیب کا نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا
رہنا لازمی ہے افراد اور نسلوں کے درمیان اس ربطِ باہم سے انسانیت
اور فلسفۂ تاریخ پیدا ہوتا ہے۔ غیر شعوری فطرت میں بھی نصب العینی قوتیں
کام کر رہی تھیں اور ایک خاص نمونے کے مطابق نظم و ترتیب میں مصروف
تھیں۔ لائبنٹز کا نظریۂ مونادات ہرڈر کے ہاں قوائے ناظمہ
(Organic forces) کی تعلیم میں مبدّل ہو گیا جو ہمارے فکر کی قوتِ فاعلہ کے
مماثل تمام فطرت کے اندر مختلف مدارج اور مختلف منازل میں عمل پیرا ہوتی ہیں۔
جو قوت میرے اندر فکر کرتی اور عمل کرتی ہے وہ اپنی اصلیت میں ایسی ہی سرمدی
ہے جیسی کہ وہ قوت جو سورج اور ستاروں کو اپنی جگہ قائم اور متحد رکھتی ہے
ہستی ہر جگہ واحد اور باہم مشابہ ہے یہ ایک ناقابلِ تقسیم تصور ہے اس طرح سے
جو خیال کہ کانٹ کا آخری ظن و قیاس تھا وہ یہاں تعمیرِ فکر کی اساس بن گیا ہے۔
فطرت کی مماثلت سے وہ کائنات اور تاریخ میں تمام اشیاء کے باہمی ربط پر
زور دیتا ہے۔ اس ربط سے ہمیں سائنس اور مذہب کے اتحاد کا بھی پتہ چلتا
ہے۔ ہرڈر بار بار خدا کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتا اسی لئے وہ فطرت کا لفظ
استعمال کرتا ہے" خدا جو کچھ ہے وہ اپنی صنعت میں ہے۔

کائنات کی اس عظیم داد و ستد میں انسان بھی داخل ہے اس کی عقل کو اپنا
راستہ منتخب کرنے کا کلی اختیار نہیں ہے۔ جرمن زبان میں عقل (Vernunft)

کا لفظ اس لفظ (Vernehmen) سے مشتق ہے جس کی معنی سیکھنے کے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اپنے خیالات، روایات زبان اور خارجی اثرات سے حاصل کئے ہیں عقل اکتسابی ہے وہبی نہیں۔ مذہب روحانی تہذیب کی پہلی صورت ہے۔ اولین فکرِ مجرد کے منصور ہونے سے پہلے انسان کو فطرت کی غیر مرئی قوتوں کا ایک مذہبی شعور تھا۔ یہی شعور انسان کو حیوانات سے بلند تر کر دیتا ہے۔ انسانیت کی طرف میلان عقل سے قدیم تر ہے لیکن اس کا ارتقا تعلیم سے اور نمونہ و مثال سے ہوتا ہے۔ کوئی شخص انسانیت کی تمام چیزیں محض اپنے اندر سے پیدا نہیں کر سکتا۔ جس طرح ہر فرد تعلیم سے انسان بنتا ہے اسی طرح نوع انسان کے لئے بھی تعلیم ہے نوع انسان کے ارتقا میں ہر منزل صرف آنے والی منزل کے لئے راستہ اور واسطہ ہی نہیں بلکہ فی نفسہٖ مقصد بھی ہے خدا جتنے ذرائع کو استعمال کرتا ہے وہ بذاتِ خود مقاصد بھی ہوتے ہیں اور اعلیٰ تر مقاصد کے لئے ذرائع کا بھی کام دیتے ہیں۔ ہر قدم ہم راہ وہم خود منزل است۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر انسان جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو سکتا ہے وہی نسلِ انسانی کا بھی مقصد ہونا چاہیئے سوال یہ ہے کہ وہ کیا ہے "انسانیت اور سعادت کی وہ مقدار جو تمام نسل انسانی کی تہذیب کی زنجیر کی اس مخصوص کڑی کے ساتھ وابستہ ہے اور اس مقام پر قابلِ حصول ہے۔ اس اندازِ فکر سے ہرڈر اس شدید تضاد کو اٹھا دینا چاہتا ہے جو کانٹ کے فلسفۂ تاریخ میں فرد اور نوع کے درمیان پایا جاتا ہے اور جس نے کانٹ کی اخلاقیات میں اس قدر دور رس نتائج پیدا کئے۔ لیکن ہرڈر فقط اس پر جوش اور عام سی قناعت کرتا ہے لیکن وہ اس مسئلے کی عقدہ کشائی کے درپے نہیں ہوتا جو اس نظریہ کو زندگی کی تفصیلات پر عائد کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

ہرڈر کا اساسی تصور جہاں تک کہ اس کے اسلوبِ بیان کے صنایع وبدائع کو الگ کر کے حاصل ہو سکتا ہے، اسی خیال پر مبنی ہے جس نے کانٹ کی پہلی تصانیف میں بھی اس قدر اہمیت اختیار کر لی تھی اور وہ یہ ہے کہ قانون کے مطابق اشیاء کا باہمی ربط ہستی کی وحدت ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔

اسی خیال نے قدرتی طور پر اس کو سپائنوزا کا بھی موافق بنا دیا۔ اس کے نزدیک سپائنوزا منطقی حیثیت سے تمام فلاسفہ سے افضل ہے۔ بار بار سپائنوزا کی تصانیف کے مطالعہ سے اس کی یہ خواہش پوری ہوئی تھی کہ خدا و فطرت اور روح و مادہ کی ثنویت سے ماورا ہو جائے۔ اس کے نزدیک اگر خدا کو دنیا سے الگ تصور کرنا چاہیں تو خدا کا تصور کائنات کا تصور اور مکان کا تصور متناقض ہو جاتا ہے اور اس کا خیال تھا کہ شخصیت ایک لامحدود ہستی کی صفت نہیں ہو سکتی۔ وہ سپائنوزا سے ایسا گریزاں نہیں تھا جیسا کہ یعقوبی (Jacobi)۔ یعقوبی کو سپائنوزا میں فقط مجرد عقلیت ہی نظر آتی تھی لیکن ہرڈر اس کے تصوفی پہلو کا قدرشناس تھا (مگر ان دونوں کو سپائنوزا کی تعلیم کا موجودیتی پہلو نظر نہیں آتا تھا)۔ اس نے یعقوبی کو لکھا بھی کہ اگر وہ عمیق ترین، بلند ترین اور وسیع ترین تصور کو محض ایک نام سمجھے تو اس میں سپائنوزا کا قصور نہیں بلکہ یوں سمجھنے والے کی دہریت ہے۔ ہرڈر کو ہر قسم کے مجردات سے نفرت تھی، اسی وجہ سے وہ خدا اور کائنات کے فرق کا قائل نہیں تھا۔ یعقوبی سے اس کا اختلاف اسی بنا پر ہوا جس بنا پر کہ کانٹ سے ہوا تھا اور جس وجہ سے کہ ہامن نے برونو کا اصولِ توافقِ اضداد اختیار کیا تھا (لیکن ہامن کے لئے ہرڈر کی سپائنوزا کے لئے ایجابی وسلبی دلچسپی دونوں ناقابلِ فہم تھیں) اپنی تصنیف (Gott 1787) 'خدا' میں ہرڈر یعقوبی کے خلاف سپائنوزا کی حمایت کرتا ہے۔ وہ سپائنوزا کے فلسفے کی تفصیلات سے اس قدر واقف نہیں تھا جس قدر کہ یعقوبی، اس نے خاصکر سپائنوزا کے تصورِ فطرت کو غلط طور پر پیش کیا، اس نے اپنی 'ناظمہ قوتوں' کا نظریہ غرضکہ اپنی مبدل لائبنتزیت اس کے اندر ڈال دی لیکن ان سب خامیوں کے باوجود یہ صحیح ہے کہ اس کی تصنیف کی وجہ سے سپائنوزا کے فلسفے کے اصل جوہر سے لوگوں کو دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ہامن کے گرد وپیش جو ایک راسخ الاعتقاد گروہ تھا وہ ہرڈر کو مرتد ہی سمجھتا تھا۔ اس کا مذہبی نقطۂ نظر شروع ہی سے ہامن سے جس کا وہ مداح تھا، بہت مختلف تھا۔ زندگی کے تاریخی روایتی اور غیر ارادی طور پر نشوونما یافتہ پہلوؤں پر دونوں یکساں طور پر زور دیتے تھے بمقابلہ واضح طور پر شعوری اور ارادی پہلوؤں

کے جن کو ان کا زمانہ قابل ترجیح سمجھتا تھا ہرڈر پہلا شخص ہے جس نے اس زمانے کے
اس عام خیال کو متزلزل کیا کہ مذہب بادشاہوں اور پروہتوں کا مکر اور اختراع ہے،
فطری شاعری کے ذوق کی وجہ سے وہ قدیم مذاہب کے صحائف کی ابچ اور
فطری قوت کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا تھا۔ اس کی یہ خواہش کہ تمام
ملکات کا نشو و نما ساتھ ساتھ ہونا چاہیئے یہاں پر نمایاں ہوتی ہے۔ وہ ایسے
فلسفے کی تلاش میں تھا جو انسان کی کل شخصیت کے لئے ہو۔ اس کو یہ چیز ان
قدیم مذہبی کتابوں میں ملی جو اس زمانے کی پیداوار تھیں جب کہ انسان کی ذہنی
قوتوں نے الگ الگ ہو کر کام کرنا شروع نہیں کیا تھا۔ اس کی طبیعت کا تقاضا
اتنا فلسفیانہ اور مذہبی نہیں تھا جتنا کہ دراصل شاعرانہ تھا۔ شاعری، فلسفہ اور مذہب
کو جدا جدا رکھنا ہرڈر کو ہمیشہ دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اسی میلان کی وجہ سے وہ
رومانیت (Romanticism) کا نہایت اختصاصی پیشرو ہے۔ اس کے اس
دعوے نے کہ مذہب کا ماخذ بلا واسطہ اور غیر شعوری طور پر خود انسانی روح کے
اندر ہے۔ اور اس کے اس تقاضے نے کہ مذہب کو صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھنا
چاہیئے، مذہب کے سمجھنے میں بہت مدد دی۔ اس کا بیان علامتی (Symbolical)
اور اخلاقی تھا (اگرچہ یہ امر اس پر خود ہمیشہ واضح نہیں تھا)۔ اس کا نقطۂ نظر مذہبی
راسخ الاعتقادی اور عام عقلیت دونوں سے مختلف تھا۔ ایک حد تک یہ لیسنگ ہی
کے خیالات کی توسیع ہے، چونکہ وہ تمام فطرت میں الہی قوتوں کی فعلیت کا نشان
دیتا ہے، وہ محدود معنوں میں وحی کی حمایت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، خصوصاً
اس عام وحی کے مقابلے میں جس کا تمام فطری اور انسانی زندگی میں اظہار ہوتا ہے،
عیسائیت کی نسبت اس کا اخلاقیاتی و علامتی تصور اس کی کتاب "تصورات"
(Ideen) کے سترھویں دفتر اور اس کی تصنیف (Von Religion,
Lehrmeinungen und Gebränchen, Leipzig 1798) "مذہب
اعتقادات و رسومات" میں ملتا ہے۔ وہ حکمراں کلیسا کو دجال اعظم سمجھتا تھا لیکن
مسیح اس کے نزدیک نوع انسان کا روحانی نجات دہندہ تھا۔ وہ دنیا میں
اس لئے آیا تھا کہ اس قسم کے الہی انسان تیار کرے جو خواہ کسی قسم کے قوانین

کے تحت میں زندگی بسر کرتے ہوں، نہایت پاک اصولوں کے مطابق دوسروں کی بھلائی میں مشغول ہوں اور جو نہایت رواداری سے خیر و صداقت کی مملکت میں حکمرانی کریں مسیح کے اقوال پر خالص ترین انسانیت کی مہر لگی ہوئی ہے لیکن اس کے الفاظ سے فلسفیانہ اعتقادات تاویلاً حاصل کیے گئے ہیں اور اس کے علامتی اعمال کو جادوگری سمجھ لیا گیا ہے۔ (یہ ہیں خیالات اٹھارھویں صدی کے آخر میں نظارت عامہ کے ایک عہدہ دار کے!!) باایں ہمہ ہرڈر کو کبھی شک نہیں ہوا کہ مسیح کا خالص مذہب آخر میں غالب آجائیگا۔

کانٹ کی تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے ہرڈر نے ہامن کی کتاب (Metakritik) کی شرح کر دی اور اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کیا۔ اس کی اہمیت اس ثروتِ افکار میں ہے جس کو ایک حد تک اس نے خود پیدا کیا، اور ایک حد تک اس کو معلوم تھا کہ وہ کہاں سے دستیاب ہوسکتی ہے۔ کانٹ کے فلسفے کی تنقید میں جب تک اسی کی لمبی چوڑی تصنیفیں شایع ہوئیں تب تک فلسفۂ اتقادیت کا مزید ارتقا ہو چکا تھا اور کانٹ کے تابعین اس کو نئی راہوں پر ڈال چکے تھے، اور یہ ایک حد تک انھیں مقاصد کے تحت میں تھا جنھوں نے شروع ہی سے ہامن اور ہرڈر کے اندازِ تفکر کو متعین کیا تھا۔

فریڈرش ہائنرش یعقوبی (Friedrich Heinrich Jacobi 1743-1819) ایک نمایاں دنیا دار اور طالبِ حق تھا، وہ جرمنی کے عہدِ ذکاء کا ایک اختصاصی نمائندہ تھا۔ کانٹ کے بعد المانی فلسفے نے جو مخصوص سمت اختیار کی، اس کے تعین میں اس کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یعقوبی نے نہایت نکتہ رسی کے ساتھ ان اہم مشکلات کو واضح کیا جو کانٹ کے نظریۂ عین شئے (Thing in itself) سے پیدا ہوتی تھیں، اور یہ کہا کہ اگر کوئی غیر متناقض عقلی نظام قائم کرنا ہے تو اس نظریہ کو ترک کرنا پڑے گا۔ اس کی تنقید ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس کے اعتراضات کانٹ کے خاص مسئلے پر وارد نہیں ہوتے۔ عینِ شئے کا مسئلہ کانٹ کے فلسفے کا خاص مسئلہ نہیں تھا بلکہ اس کے فلسفے کا ایک نتیجہ تھا۔ کانٹ کے کام کی اصل اور

اس کے اسلوب تحقیق کی طرف رجوع کر کے اس کی خامی کو دریافت کرنے کی بجائے، زیادہ تر یعقوبی کی تنقید کے زیر اثر یہ کوشش کی گئی کہ کانٹ کے مکمل نظام کے نقائص کو رفع کیا جائے۔ ہامن اور ہرڈر کی طرح یعقوبی کو بھی کانٹ کے فلسفے سے تسلی نہیں ہو سکتی تھی اور وہ اسی وجہ سے کہ اس میں وجدانی ایمان کا حق ادا نہیں کیا گیا اور اصل صداقت صرف ایمان سے حاصل ہو سکتی ہے۔ تمام سائنس کا یہی کام ہے کہ وہ واقعات کی تنظیم و تعمیر کرے، ایک باطنی فعلیت کے ذریعے سے اپنے معروضات پیدا کرے اور ہر شئے کو ایک خالص فعلیت میں تحویل کرے۔ ہم ایک شئے کو فقط اسی حالت میں سمجھتے ہیں جب کہ ہم اس کو کسی تنظیم کے اندر لا سکیں۔ ہم جس شئے کو سمجھتے ہیں اس کا تصور ہم میں یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک مکمل مربوط سلسلے کی کڑی ہے اور ایک ایسے کل نظام کا جزو ہے جس میں تمام اختلافات محو ہو جاتے ہیں۔ بہترین عقلی نظام نفیت (Subjectivism) ہے جس میں خود ہمارا نفس اس سلسلے کی پہلی کڑی تصور کیا جاتا ہے اور اس سے دوسری کڑیوں کا انتاج کیا جاتا ہے۔ اس لئے جب تفکر کی تکمیل کے لئے فشٹے نے فلسفۂ انتقاد کو ایک نئی سمت میں ڈال دیا تو یعقوبی نے اس کو بہت پسند کیا۔ فشٹے کے نام ایک خط میں اس نے اپنے فلسفیانہ نقطۂ نظر کو بہترین طور پر بیان کیا ہے۔ یعقوبی اس سے پہلے کہہ چکا تھا کہ صرف سپائنوزا ہی کا استدلال تمام فلاسفہ میں غیر متناقض اور منطقی ہے۔ اب وہ فشٹے کو اس سے افضل سمجھتا ہے، کیونکہ نفس باشعور ہی لازماً زنجیر علم کا حلقۂ اولیں ہو سکتا ہے۔ لیکن تمام استدلالی فلسفے اس امر میں متفق ہوں گے کہ اصلی اور مطلق ہستی میں جس کی اساس اور جس کی قدر و قیمت خود اس کے اندر ہے، کوئی کیفی امتیازات اور خصوصی میلانات نہیں ہو سکتے۔ تمام فلسفے میں تاسیس و انتاج اور کیفیت کو کمیت میں تحویل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اسی لئے اصلی مطلق اور بلا واسطہ ہستی فلسفے کے احاطے میں نہیں آ سکتی۔ اسی وجہ سے یعقوبی کا خیال ہے کہ فلسفہ جس قدر بے تناقض ہوگا اسی قدر اس سے یہ ثابت اور واضح ہوگا کہ فلسفہ اصل حقیقت کو دریافت نہیں کر سکتا۔ یہی سبب تھا کہ وہ اس امر کی ترغیب دیتا تھا کہ

فلسفے کو مکمل کیا جائے اور ایک بے تناقض کلی نظام قائم کیا جائے تاکہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ اس راستے سے صداقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ اس نے سپائنوزا کے نام جو خطوط لکھے ہیں وہ فلسفہ تنویر کے خلاف اس پر زور دیتے ہیں۔ تصوریت اور موجودیت پر اس کے مکالمات کانٹ کے خلاف اسی تقاضے کو پیش کرتے ہیں، اور فشٹے کے نام اس کا خط اسی حقیقت کو نہایت وضاحت سے اس مسیح تفکر کے خلاف پیش کرتا ہے۔ اس کو اپنے قدیم خیالات ایک جدید نظام کے خلاف پیش کرنے کا ایک اور موقعہ ملا جب کہ شیلنگ نے اپنے نزدیک فلسفۂ فطرت کے ذریعے سے ایک نئے فلسفۂ مذہب کی بنا ڈالی۔ (متعلق امورِ الٰہی (Jacobi's ' Von den Gottlichen Dingen ' 1811)۔ اگرچہ یعقوبی خود کوئی منطقی مفکر نہیں تھا لیکن کسی نظامِ فلسفہ کے داخلی توافق کو جانچنے میں وہ بڑا نکتہ رس تھا اور ہر فلسفے کے خاص خدوخال کو نہایت قوت کے ساتھ نمایاں کر سکتا تھا۔

یعقوبی کہتا ہے کہ کوئی دلیل اس ہستی کا یقینی ثبوت پیش نہیں کر سکتی جو شعور سے ماورا ہے، کیونکہ ہر ثبوت شعور کے اندر ہوتا ہے۔ بلا واسطہ ادراک ایک ایسا معجزہ ہے جس کو ہمیں تسلیم کرنا پڑیگا اگر ہم صداقت کو دریافت کرنا چاہیں۔ اشیاء کا وجود ہمارے لئے محض اعتقاد کی بدولت ہے۔ خدا جو تمام اشیاء کا اصلی خالق اور تمام ثمن وجود کا ماخذ ہے ہمارے لئے صرف ایمان کے ذریعے سے موجود ہو سکتا ہے۔ خدا علم کے ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہم اس کو صرف ایمان کے ذریعے سے پا سکتے ہیں۔ جو خدا کہ معلوم ہو سکے وہ خدا ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ سائنس کے لئے تو یہ بہتر ہے کہ کوئی خدا نہ ہو کیونکہ خدا کی ہستی سلسلۂ واقعات میں دخل انداز ہوتی ہے اور اشیاء کا باہمی ربط ناممکن ہو جاتا ہے۔ جس طرح اشیاء براہِ راست ہمارے حواس پر منکشف ہوتی ہیں، اسی طرح خدا براہِ راست ہماری روح پر منکشف ہوتا ہے۔ خارجی دنیا میں حقیقی خدا کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو اپنے سے بہتر اور اپنے سے اکبر ہستی کا بلا واسطہ وجدان ہے جب ہم اپنی ہستی کو خدا کی ہستی کے اندر پاتے ہیں تو ہم

خدا کو پا لیتے ہیں۔ (من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ) اختیار بھی ان معنوں میں کہ روح کے اندر عالمِ مادہ میں مداخلت کرنے کی قابلیت پائی جاتی ہے صرف ایمان ہی سے قابلِ الیقین ہو سکتا ہے اور کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا۔ یہ صحیح ہے کہ اختیار بے وجوہ عمل کرنے کی مضحکہ خیز قابلیت کا نام نہیں ہے لیکن چونکہ یہ ایک مطلق فعلیتِ ذات ہے اس لئے سائنس کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی۔

سائنس اور ایمان کا تخالف جو یعقوبی کی تعلیم میں پایا جاتا ہے، اس بڑی تحریک سے قریبی تعلق رکھتا ہے جو روسو نے تاثر کی حمایت میں شروع کی اور جو اس دور پر غالب آگئی۔ یعقوبی نے خود اس میلان کا شاعرانہ تشریحات میں اظہار کیا۔ اس نے عقل کے خارجی دلائل کے مقابلے میں، جنھیں کسی فرد کا ہیجان و وجدان متزلزل نہیں کرتا، تاثر کے حقوق کی حمایت کی۔ اخلاقی عالم میں بھی اس نے انفرادی تاثر کے دعاوی کو پیش کیا۔ نفسِ جمیل، جس کا سکون اور جس کی حرکت اپنی ہی کیفیات سے مطابق ہوتی ہے، جس کے اعمال اپنے باطنی میلانات کا انکشاف ہوتے ہیں اور کسی عام اصولوں سے مطابقت ان کا مقصد نہیں ہوتا، یعقوبی کے نزدیک ایک نہایت ارفع روح ہے، اگرچہ وہ ان خطرات کو نظر انداز نہیں کرتا جن سے وہ دوچار ہو سکتی ہے۔ کانٹ نے حکم اطلاقی (Categorical Imperative) کے مطابق جو عام قانونِ عمل وضع کیا کہ تمام حالات میں ایک ہی اندازِ عمل صحیح ہو سکتا ہے، یعقوبی نے اس کے خلاف استثنائی حالتوں کی حمایت کی۔ کانٹ کا اخلاقی قانون کسی عمل کی محض صورت پر غور کرتا ہے اور اس قلب کا لحاظ نہیں کرتا جس سے کہ عمل سرزد ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ قانون آدمی کے لئے ہے نہ کہ آدمی قانون کے لئے۔ کتابِ حیات کے تصنیف ہو چکنے کے بعد کوئی قانون اس میں سے اخذ ہو سکتا ہے لیکن اخلاق کا ہر نظری نظام اس امر کی کوشش ہوتا ہے کہ قانون پہلے ہو اور زندگی بعد میں۔ قانونِ اخلاق، انفرادی اور استثنائی حالتوں کو نظر انداز کر کے کلی صحت کے قواعد وضع کرنا چاہتا ہے۔ یعقوبی نے اس قسم کے قواعد و قوانین کے خلاف فشٹے کے نام ایک خط میں مفصلہ ذیل الفاظ میں احتجاج کیا، جن کا

اکثر حوالہ دیا جاتا ہے "ہاں! میں ہوں وہ دہری اور بے دین شخص جو ڈسڈیمونہ
کی طرح جھوٹ بولنے پر تیار ہے اور پائلاڈیز کی طرح دھوکہ دینے پر تیار
ہے جب کہ اس نے اپنے تئیں اور سیٹر ظاہر کیا، یا ٹامولین کی طرح قتل کرنے
پر آمادہ ہے۔ وغیرہ"

یعقوبی کا کمال ہامن اور ہرڈر کی طرح یہ ہے کہ اس نے زندگی کے
اس عنصر کی اہمیت کی حمایت کی جو کلی یا عمومی علم میں منتقل نہیں ہوسکتا۔ اس نے
حیات کے بلا واسطہ حقیقی اور انفرادی پہلو کے حقوق کے تسلیم کرانے میں جدوجہد
کی اور اس طرح سے فلسفہ جو راہیں اختیار کرنے والا تھا (اور وہ خود بھی اس
کا خواہشمند تھا کہ فلسفہ یہی رخ اختیار کرے) یعقوبی نے ان میں اہم اصلاحی
رہبری کی۔ لیکن وہ اس دھوکے میں مبتلا تھا کہ جن باتوں پر وہ ایمان رکھتا ہے
وہ بلا واسطہ قلب پر منکشف ہوتی ہیں۔ پہلی غلطی تو یہ ہے کہ وہ ایمان کے لفظ
کو دو نہایت مختلف معنوں میں استعمال کرتا ہے بعض اوقات ایمان سے اس
کی مراد حسی ادراک غیر ارادی اعتماد ہے اور بعض اوقات ناقابل ادراک
چیزوں پر مذہبی ایمان۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کے ایمان کا معروض وہی
قدیم ڈیکارٹ کی روحیت ہے جسے اب یعقوبی بھی روسو کی طرح ایمان کا
معروض سمجھتا ہے، درآنحالیکہ ادعائیت اسے قابل ثبوت سمجھتی تھی۔ لیکن سوال
یہ ہے کہ کیا مختلف افراد اور مختلف جمیل ارواح، کا ایمان ایک ہی انداز کا اور
ایک ہی قسم کی اشیاء پر ہوتا ہے؟ تاثر سے کسی معین مظروف یا معروض کا انتاج
نہیں ہوسکتا۔ ایک عام حاجت کے سوا کہ ثمن اعلیٰ رکھنے والے معروضات
کی صحت و صداقت پر مضبوطی سے قائم رہنا چاہیے تاثر سے اور
کچھ حاصل نہیں ہوسکتا۔ ایسے مخصوص معتقدات کو معین کرکے جو اس حاجت
کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہیں، (خواہ وہ معتقدات "نظری مذہب" ہی
کے نام پر کیوں نہ پیش کئے جائیں) یعقوبی نے تاثر کی اس باطنیت اور
انفرادیت کو منسوخ کردیا جس کی وہ دوسری جگہوں پر حمایت کرچکا تھا۔
اس کے ایمان اور اس کے علم میں جو ایک بین تضاد تھا وہ یہاں پر واضح

ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کی روحیت میں جتنی مشکلات تھیں، وہ یعقوبی کے ایمان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ درحقیقت اُس کا ایمان اور اس کا علم دو مختلف فلسفے تھے، اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کو اس امر کی شکایت تھی کہ اس کا دماغ اور اُس کا دِل باہم متفق نہیں۔ اس کے دماغ میں یہ بات گھس گئی تھی کہ اس کا قلب صرف مصنوعی طور پر حرکت کر سکتا ہے اور ایسی ہی حرکت اُس کی اصلی طبیعت ہے۔

باب ہشتم

فلسفۂ انتقادیت کا مزید ارتقا

وہی حاجت جس نے کانٹ کے سب سے پہلے مخالفین کو اس پر آمادہ کیا کہ تاثر کی حمایت میں کانٹ کے فلسفے کے خلاف احتجاج کریں وہی حاجت اس کے سب سے پہلے آزاد پیروؤں کے لئے اس امر کی محرک ہوئی کہ اس کی متفرق تحقیقات اور بے شمار امتیازات کو چند بسیط اصولوں یا اگر ممکن ہو سکے تو کسی ایک بسیط اصول میں تحویل کرے۔ ایسے مفکرین میں اس قسم کی خواہش کا پیدا ہونا لازمی تھا جو کانٹ کی جدت اور عظمت کے احساس کے ساتھ ساتھ اس کے نقائص سے بھی پورے طور پر آگاہ تھے؛ اس لئے کانٹ کی تعلیم پر گہری بحث و نظر کے بعد ایسے مسائل ظہور پذیر ہوئے جن کو خود کانٹ پوری وضاحت کے ساتھ مرتب نہ کر سکتا۔ اس اہم نقطۂ انقلاب کے بعد فلسفے کے ارتقا کی سمت کا تعین انھیں مسائل کی بحث پر منحصر ہو گیا۔ اس ضمن میں تین اشخاص خاص طور پر قابل ذکر ہیں نظری مسائل میں رائن ہولڈ اور میمون (Reinhold, Maimon) اور جمالیاتی و اخلاقیاتی مسائل میں شلر (Schiller)۔

(الف) کارل لیون ہارڈ رائن ہولڈ (Karl Leonhard Reinhold)

۱۷۵۸ء میں وائنا میں پیدا ہوا۔ اوائل عمری میں وہ جسوئیٹوں (Jesuits) کے حلقے میں داخل ہوگیا۔ جب یہ حلقہ منتشر ہوا تو رائن ہولڈ اور اس کے ساتھی طلباء کو بہت افسوس ہوا۔ اس کے بعد وہ بارنابائٹ (Barnabite) کالج میں داخل ہوگیا۔ اس نے یہ قدم، اتنا مذہب میں دلچسپی رکھنے کی وجہ سے نہیں جتنا کہ مطالعہ کے شوق میں اٹھایا۔ اس کالج میں وہ فلسفے کی تعلیم دیتا رہا۔ یوسف دوم (Joseph II) کے عہد میں جو عقلیتی میلان غالب تھا وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ اس کے خیالات اور اس کے ایک ادارۂ مذہبی کے رکن ہونے کی حیثیت میں اس قدر تخالف اور بُعد پیدا ہوگیا کہ پچیس برس کی عمر میں وہ دَیر سے نکل گیا! اس کے بعد وہ ویلینڈ کے اخبار (Dertscher Merkur) کے اسٹاف میں داخل ہوا۔ اس پرچے میں اور چیزوں کے علاوہ ۱۷۸۶ء میں اس نے کانٹ کے فلسفے کے متعلق کچھ خطوط بھی شائع کئے (Brjefe über die Kantischa Philosophie) یہ ایک عام فہم تشریح تھی جس کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اسی کی بدولت کانٹ کی تعلیمات کی اشاعت زیادہ وسیع حلقوں میں ہوگئی۔ رائن ہولڈ جب ۱۷۸۷ء میں ینا (Jena) میں پروفیسر مقرر ہوا تو وہ یونیورسٹی فلسفیانہ تحریک کا مرکز تھی، کانٹ کی تحقیق کو آگے بڑھانے کی کوشش میں جتنے فلسفیانہ میلانات پیدا ہوئے تقریباً ان تمام کی جنم بھوم ینا ہی تھی۔ رائن ہولڈ کے علاوہ فشٹے، شیلنگ، ہیگل، فریس، ہربارٹ سب یہیں سے تعلق رکھتے تھے۔ رائن ہولڈ کی سب سے بڑی تصنیف "فہم انسانی کی نسبت ایک نظریہ جدید کی کوشش" (Versuch einer neuen Theorie des meuschlichen Vorstellings Vermogen) میں جو ۱۷۸۹ء میں پراگ اور ینا میں شائع ہوئی، اس امر کی کوشش ہے کہ کانٹ کے فلسفے کو کسی ایک اصول میں تحویل کیا جائے لیکن رائن ہولڈ نے اس تصنیف میں جو نقطۂ نظر اختیار کیا تھا، اور جس کی وجہ سے تاریخ فلسفہ میں اہمیت حاصل ہے وہ اس پر قائم نہ رہا۔ دوسروں کے خیالات کی پذیرائی اور صداقت کی محبت اس میں اس قدر تھی کہ وہ بارہا اس لئے اپنا نقطۂ نظر بدل دیتا تھا کہ اس کو اپنے معاصرین کے فلسفوں میں اور بعض اوقات نہایت

معمولی متفکرین کے خیالات میں یہ معلوم ہوتا تھا کہ انھوں نے بعض مسائل کے حل
میں نہایت اہم قدم اٹھایا ہے۔ سنہ ۱۷۹۳ء میں وہ یہاں سے کیل (Kiel) چلا گیا، جہاں
وہ تا دمِ مرگ سنہ ۱۸۲۳ء تک کام کرتا رہا۔ وہ ڈینمارک کی ادبیات کے لئے بھی
دلچسپی کا باعث ہے، اس لحاظ سے کہ وہ بگیسن (Baggesen) کا دوست تھا
جس کی سیرت کا اس نے ارہارڈ کے نام خطوط میں نہایت دلچسپ خاکہ کھینچا ہے۔

رائن ہولڈ کا خیال تھا کہ کانٹ انتہائی مقدمات یا ایک مقدمہ اولیٰ تک
نہیں پہنچا۔ رائن ہولڈ کو پورا یقین تھا کہ فلسفہ، صحیح علم اسی وقت بن سکتا ہے
جب کہ وہ اپنی تمام تعلیمات کا انتاج ایک ہی اصول سے کرے۔ کانٹ نے نہ صرف
حواس اور عقل میں ایک قاطع فرق پیدا کیا اور نظری علم اور عملی اعتقاد میں امتیاز
قائم کیا بلکہ دو مختلف اسالیبِ تحقیق اختیار کیے۔ ایک طرف تو اس نے صُورِ علمیہ
کی تحلیل کی جس کو وہ استخراجِ نفسی (Subjective Deduction) کہتا ہے اور
جو در حقیقت ایک نفسیاتی تحقیق ہے اور دوسری طرف تجربے کے ابتدائی
مقدمات کی بنا پر ترکیب اور تعمیر کرنی چاہی جس کو وہ معروضی استخراج
(Objective Deduction) کہتا ہے۔ یہ اسالیب مختلف اور یہ امتیازات و فروق
رائن ہولڈ کو ایک نقص معلوم ہوتے تھے، وہ ایک ہی اساسی اصول یا ایک ہی نقطۂ آغاز
چاہتا تھا جس میں سے ایک واحد راستہ نکلتا ہو۔ اسی تقاضے نے فلسفہ
انتقاد کو تخیلی راہ پر ڈال دیا۔ یہ خیال اس مغالطے پر مبنی ہے کہ تلاشِ وحدت
جو ہر قسم کی تحقیقات کا اصل اصول ہے خود ایک مبدأ مطلق ہے لیکن وحدت
سے پہلے ایک کثرت مقدم ہے جس کو وحدت کرنا ہے اور جو علیحدہ علم کے
نصب العین کو متعین نہیں کر سکتی۔ وحدتِ مطلق کا تقاضا خود ہمارے علم کی
فطرت کے مطابق بھی نہیں کیونکہ ہر نتیجہ بہت سے مقدمات کے اجتماع پر مشتمل
ہوتا ہے۔ اس دور کے سرگرم متفکرین نے ایک لا متناہی نصب العین اپنے
سامنے رکھا اور ان کو یہ یقین تھا کہ ان کے اندر اس کے حصول کی قوت
موجود ہے۔ رائن ہولڈ اپنے اساسی اصول کو اصولِ شعور کہتا ہے۔ تمام علم
تصورات پر مشتمل ہے گو تمام تصورات علم نہیں ہوتے۔ اصولِ شعور ہم کو یہ بتاتا ہے

کہ ہر تصور ایک طرف ایک موضوع سے اور دوسری طرف ایک معروض سے وابستہ ہوتا ہے۔ ہر تصور موضوع اور معروض سے متمیز بھی ہے اور متحد بھی۔ شعور کا کام یہی ہے کہ وہ تصورات کو موضوع اور معروض کے ساتھ وابستہ کرے۔ رائن ہولڈ مسلسل تحقیقات سے بالتفصیل یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کے تمام صُوَر و اصول اسی ایک اصل سے اخذ کئے جا سکتے ہیں اور ان کا مطلب صرف یہی ہے کہ یہ مخصوص صورتیں ہیں جن سے تصورات موضوع اور معروض کے ساتھ اضافت پیدا کر سکتے ہیں۔ تصور کا وہ پہلو جو اسے موضوع سے وابستہ کرتا ہے صورت کہلاتا ہے اور وہ پہلو جو معروض سے نسبت رکھتا ہے مادہ کہلاتا ہے۔ لیکن چونکہ صورت، مادہ کو پیدا نہیں کر سکتی اور نہ موضوع معروض کو پیدا کر سکتا ہے اس لئے ہم عینِ شئے یا شئے بذات خود کو فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ تصور میں لازماً ایک ایسا عنصر ہوتا ہے جس کو شعور نے پیدا نہیں کیا اور جو اس کے علاوہ کسی اور علت کی پیداوار ہے۔ لیکن چونکہ رائن ہولڈ کے نزدیک شعور کا جوہر ایک علاقہ و نسبت پیدا کرنے والی فعلیت ہے اس لحاظ سے جوہر شئے کا تصور لازماً متناقض ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کا جوہر شئے یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ایک ایسے معروض سے تعلق رکھتا ہے جس کی موضوع سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی اور نہ وہ شعور کی فعلیت کی گرفت میں آ سکتا ہے۔ مزید براں رائن ہولڈ خود کہتا ہے کہ "عینِ شئے کی حقیقت کی نسبت صرف ایک متناقض تصور اور بے بنیاد خیال ممکن ہو سکتا ہے"۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ "فعلیتِ شعور اور جوہر شئے کے تعلق کا سوال ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جو شخص اس کے معنی سمجھتا ہے اور جو اختبار پذیری کے حدود سے واقف ہے وہ اس کی نسبت سوال ہی نہیں کرے گا۔ اس طرح سے عینِ شئے کا مسئلہ اس قدر زیادہ نتیجہ خیز نہیں رہتا جتنا کہ کانٹ کے فلسفے میں تھا۔ رائن ہولڈ شعور کی فعلیت اور وحدت پر کانٹ کی نسبت بہت زیادہ زور دیتا ہے اس لئے اس کے فلسفے میں سرمدی حدود کا یہ عقدۂ لاینحل اور یہ تناقض کہ ایک ایسی شئے کے وجود کا قائل ہونا پڑتا ہے۔

جس کا خیال لازماً پیدا ہوتا ہے لیکن جو خیال میں نہیں آسکتی، اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ شولتزے (Schulze) کی (Aenesidemus) کا ہدف خاص طور پر رائن ہولڈ کی یہی تعلیم ہے۔ اب یہ بات زیادہ واضح ہو گئی کہ یا تو ہیوم کے نظریات کی صداقت کا اس سے بہت زیادہ قائل ہونا چاہیے جتنا کہ کانٹ تھا یا رائن ہولڈ نے جو راہ اختیار کی ہے اس کو اور زیادہ جرأت کے ساتھ طے کرنا چاہیے اور شعور کی وحدت و فعلیت کو مطلق قرار دینا چاہیے جس سے کہ جوہر شئے بالکل معدوم ہو جائے بعد میں رائن ہولڈ کے مذبذب ہو جانے کی یہی وجہ تھی کہ وہ ان دو خیارین میں کسی ایک کو اختیار کرنے کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا تھا۔

(ب) سلیمان میمون (Salomon Maimon) بھی کانٹ کا ایک پیرو تھا جس نے ان مسائل کی بحث میں بہت نکتہ رسی کا ثبوت دیا جو اس کے استاد کی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے۔ وہ ایک طرف تو اس ادعائیت سے بچا رہا۔ کانٹ کے بہت سے پیرو جس کا شکار ہوئے، اور دوسری طرف ان فلک بوس تخیلات سے جو ایک واحد اصول کی تلاش میں پیدا ہوئے۔ اس کی زندگی کے حالات اس کی نقادانہ آزادی کے ارتقا میں ممد ہوئے۔ وہ ۱۷۵۶ء میں ایک نادار یہودی کنبے میں پیدا ہوا وہ ربّی یعنی یہودی مُلّا ہو گیا اور بہت جلد ہی اس کے علم اور اس کی بصیرت کا شہرہ ہو گیا۔ لیکن اس کے علم کی پیاس تلمود اور یہودی دینیات سے نہ بجھ سکی، اس نے اپنے سوانح حیات خود لکھے ہیں جو نفسیات اور تاریخ تہذیب کے نقطۂ نظر سے نہایت دلچسپ ہیں، ان میں وہ بتاتا ہے کہ کن نامساعد حالات سے برسر پیکار ہو کر وہ حکیمانہ علم تک پہنچا۔ عبرانی زبان کی ایک ہیئت کی کتاب اتفاقاً اس کی نظر پڑی، تو اسے معلوم ہوا کہ تلمود کے علاوہ اور علوم کا وجود

بھی ہے۔ اس نے بڑی دقت سے جرمن زبان کے مبادیات کا علم حاصل کیا اور مغربی علوم سے بہرہ اندوز ہونے کے لئے وہ اپنے گھر سے بھاگ نکلا۔ (اس کی شادی بارہ ہی برس کی عمر میں ہوگئی تھی) اور بھیک مانگتا ہوا برلن پہنچا جہاں پر بہت جلدی موسیٰ منڈل زون (Mendelssohn) کی چشم انتخاب اس پر پڑی۔ یہاں پراسنے وُلف سپائنوزا اور لوک کے فلسفوں کا مطالعہ کیا چونکہ اس کے پاس حصولِ علم کے ذرائع بہت محدود تھے اس لئے اس نے مجبوراً اس کمی کو اپنی بصیرت سے پورا کیا۔ اس میں یہ خاص ملکہ پیدا ہوگیا کہ کسی سلسلۂ فکر میں سے اساسی عناصر کو دریافت کرے اور ان میں سے نتائج اخذ کرے۔ جو نظریات بھی اس کے سامنے آئے ان پر اس نے نہایت آزادی سے تنقید کی کانٹ کی تصانیف کے متعلق بھی اس کا انداز یہی رہا۔ کانٹ کی تنقیدِ عقل نظری کے مطالعہ کے دوران میں جو حاشیے وہ لکھتا رہا ان سے ایک تصنیف مرتب ہوگئی۔
(Versuch uber die Transcendental philosophie Berlin 1790)
کانٹ نے اس کا مسودہ دیکھا اور اس کی نسبت کہا کہ اس کے مخالفین میں سے کسی شخص نے اس کو میمون سے بہتر نہیں سمجھا اور اس قسم کی دقیق تحقیقات کے لئے اتنی نکتہ رسی بھی بہت کم لوگوں میں پائی جاتی ہے۔ میمون نے علمیات پر اپنے خیالات کو ایک سلسلۂ تصانیف میں ادا کیا۔ جن میں سے ہم یہاں صرف ایک کو قابل ذکر سمجھتے ہیں (Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens Berlin 1794) فلسفیانہ تفکر اس کے لئے مقصدِ حیات بن گیا تھا۔ اسی کو وہ کمالِ حیات اور اعلےٰ ترین سعادت سمجھتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ اپنی قوم کے متقدمین مفکرین میمونائڈیز اور سپائنوزا کے مماثل ہے۔ عرصہ دراز تک جہاں گردی اور بے اطمینانی کی زندگی بسر کرنے کے بعد اس نے اپنی زندگی کے آخری سال سیلیشیا میں ایک زمیندار کے ہاں گذارے جو اس سے دلچسپی رکھتا تھا اس نے ۱۸۰۰ء میں انتقال کیا۔

میمون ہی میں کانٹ کے فلسفے کی وہ تنقید مل جاتی ہے جو غالباً آخری اور فیصلہ کن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صور علمیہ کو چونکہ ہم تجربے ہی کے ذریعے سے

دریافت کرتے ہیں اس لیے ہم نہ ان کے مکمل ہونے کا ثبوت دے سکتے ہیں اور
نہ ان کے لزوم کا۔ اور نہ ہمیں اس امر کی ضمانت حاصل ہو سکتی ہے کہ تمام صور ممکنہ
ہم نے دریافت کر لی ہیں۔ مادہ اور صورت کا فرق بھی محض اضافی ہے۔ نہ خالص
مادے کا وجود ہے اور نہ خالص صورت کا، ہاں ہمارا تجربہ کبھی ایک سے زیادہ
قریب ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ خالص احساس کانٹ کے معنوں میں
محض ایک تصور ہے، خواہ ہم کس قدر خالص احساس کے قریب پہنچ جائیں لیکن
پھر بھی اس انتہا تک نہیں پہنچتے کہ اس میں کوئی صورت نہ ہو۔ ایک طرف شعور
کا عنصر بسیط اور دوسری طرف انتہائی ترکیب، دو انتہائی تصورات یا حدود ہیں،
ہمارا علم ان حدود کے بین بین رہتا ہے اور اس کی حیثیت محض ظن و رائے کی
ہے، فہم و ادراک کی نہیں جب کبھی ہم کلیت یا فکر محیط کا تصور قایم کرنے کی کوشش
کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس تصور کا ماخذ کوئی محدود نقطۂ نظر ہے اور محدود
کے ذریعے سے لامحدود کا تصور قایم کرنا تناقض ہو جاتا ہے۔ رائن ہولڈ کے
خلاف ہیمون کا یہ دعویٰ ہے کہ کسی ایک اعلےٰ ترین اصل کا قایم کرنا ناممکن ہے۔
رائن ہولڈ کی اصل شعور سے صرف یہی واضح ہوتا ہے کہ یہ اصل تمام اصول میں
مشترک ہے لیکن مخصوص و متفرق اصول اس اصل ہی سے اخذ نہیں ہو سکتے۔
شعور عام ایک مطلقاً غیر معین تصور ہے۔ ہیمون خاص طور پر کانٹ سے اس امر
میں مخالفت کرتا ہے جو کانٹ کے خارجی استخراج کی بنا ہے، اور وہ یہ ہے کہ
ہم کو مظاہر کے لازمی روابط کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر کانٹ کا یہ افتراض صحیح بھی
ہو کہ ہمارا فکر مقولات کا ایک نظام رکھتا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ ہم
معطیاتِ حواس پر واقعی ان مقولات کا اطلاق کر سکتے ہیں کیونکہ ہمارے تجربے
میں صرف وقتی اضافات ہوتے ہیں، لازمی روابط نہیں ہوتے۔ صرف
نظری ریاضیات میں ہمیں خارجی صحت کا عقلی علم حاصل ہوتا ہے جو فکر حقیقی ہے۔
فکر تجربی میں موضوع کا شعور محمول کے شعور سے پہلے ہوتا ہے، مؤخر الذکر کو
مقدم الذکر سے اخذ نہیں کر سکتے۔ صرف ریاضی ہی ایک ایسا علم ہے جس میں
یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ کانٹ نے ہیوم کی تردید نہیں کی اور دراصل اس کی تردید

ہو بھی نہیں سکتی۔ جب ہیوم یہ کہتا ہے کہ تعلیل کا تصور ہم کو تجربے سے حاصل ہوتا ہے تو وہ کانٹ کی طرح تجربے سے مظاہر کا لزومی نظام مراد نہیں لیتا بلکہ وہ غیر متغیر ادراک مراد لیتا ہے جس کے ذریعے سے ہم میں عادت اور توقع پیدا ہوتی ہے۔ اصول تعلیم ایک قضیہ مسلم (Postulate) یا ایک تصور ہے جس کو ہم مظاہر پر عائد کرنا چاہتے ہیں لیکن جس کے اطلاق کا کوئی کامل ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ تعلیل کے اصول کی نسبت ہیمون کا خیال ہیوم اور کانٹ دونوں کے بین بین ہے لیکن تعلیل اور تسلسل کے تصورات کے باہمی تعلق کو جس کی طرف کانٹ نے ایک دلچسپ اشارہ کیا تھا وہ اور واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ یہ بتاتا ہے کہ ہمارے تمام علم میں یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے مظاہر کے اختلاف کو رفع کیا جائے۔ کسی مظہر کی علت کی تلاش کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ اس کے متواتر پیدا ہونے کو دریافت کیا جائے یا اپنے ادراک کے کھانچوں کو بھرا جائے۔ نیچرل سائنس میں ہم علت سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کے ماقبل اور مابعد کے مظاہر سے اس کا تسلسل ثابت کیا جائے۔ صرف اسی تسلسل کی وجہ سے ادراکات تجربہ بن جاتے ہیں۔ ہیمون کے نزدیک تجربے سے مراد ربط لازم نہیں بلکہ مظاہر مدرکہ میں صرف ایک واقعی تسلسل کا تعلق ہے۔ عین شئے کا کثیر المبحث مسئلہ ایک لحاظ سے ہیمون کے لیے مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ ہمارے علم کے مادہ کی علت ہے لیکن ہیمون کے نزدیک خالص مادے کا کوئی وجود نہیں۔ ہم ۲√ کے جذر کی طرح مادے کی طرف لاتتناہی تقریبات کے ذریعے سے بڑھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہمارے سلسلۂ فکر کی وہ کڑی جہاں پر کہ عین شئے کا سوال پیدا ہو سکتا ہے لامحدود فاصلے پر واقع ہے۔ یہ کہ ہمارے علم کا کوئی خارجی معروض ہے یا یہ کہ ہمارا ملکۂ علم متاثر ہوتا ہے، اس کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہمارے شعور میں کوئی ایسا عنصر بھی معلوم ہوتا ہے جس کو شعور اور علم کے عام قوانین کے مطابق اولیاتی طور پر حاصل نہیں کر سکتے۔ مادہ، حس، شعور کا وہ حصہ ہے جس سے ہم آگاہ ہیں لیکن ساتھ ہی جانتے ہیں کہ یہ ہماری فعلیت شعور کا نتیجہ نہیں۔ ہمارے کسی ملکہ میں اس کے مخصوص اور جزئی اطلاق کا سامان نہیں ملتا لیکن کسی

شئے یا معروض کا وجود محض شعور ہی کے اندر اور شعور ہی کے لیۓ ہو سکتا ہے۔ یہ قطعاً ناممکن بات ہے کہ کوئی معروض ایسا بھی ہو جو کسی شعور کا معروض نہیں' ایسے معروض کو ہم ایک خیالی عدد سے تشبیہہ دے سکتے ہیں لیکن دادۂ حس وہ نقطہ ہے جہاں ہماری کیفیت محض انفعالی ہوتی ہے اور اس کو ہم ایک (Irrational) عدد سے مثال دے سکتے ہیں۔ جب ہم معروضِ معطی یا دادۂ محسوسات کی علت دریافت کرتے ہیں تو یہ ایک ایسا سوال ہوتا ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا مثلاً اس کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس دادۂ حس کی علت ہم سے مختلف ہے یا خود ہمارا ملکۂ علم ہی اس کا ماخذ ہے ہمارا تجربہ صرف اسی تک محدود ہے جو کچھ کہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہے اور ملکۂ علم اپنے وظائف سے الگ ہو کر خود ایک ایسی ہی "عین شئے" ہے جیسی کہ کانٹ اور رائن ہولڈ کی تسلیم کردہ مادۂ علم کی علتِ نامعلوم یعنی نفس مطلق کا تصور شئے مطلق کے تصور کی طرح محض ایک انتہائی اور نصب العینی تصور ہے جو ہمارے معلومات کا جزو نہیں بن سکتا۔ ہماری عقل صرف مظاہر کے باہمی روابط اور ان کے قانونِ اضافت کا علم حاصل کر سکتی ہے لیکن ہمارا ملکۂ تخیل ہمارے تجربے کے حدود سے ماورائے اعتبارات کی توسیع کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ انتہا تک پہنچ جائے اور قانون کے ماتحت جس قدر کثرتِ عالم ہے اس کا بیک وقت و بیک نظر ادراک کرنا چاہتا ہے۔ کانٹ کے ہاں مختلف صورتوں میں جتنے اطلاقی تصورات ہیں' میمون ان کو عقل سے نہیں بلکہ ملکۂ تخیل سے اخذ کرتا ہے ہم جبلی طور پر جو کلیت کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اندر اعلیٰ ترین کمال کی ایک جبلی خواہش موجود ہے۔ اس لیۓ نصب العینی تصورات قائم کرنے کا میلان خاص طور پر اخلاقی اور مذہبی عالم میں ظاہر ہوتا ہے لیکن جونہی کہ ہم ان کلیتوں کو اشیاء تصور کرتے ہیں ہم انہیں محدود کر دیتے ہیں اور ایسا کرنے سے کمالِ لامحدود کی خواہش کو روک دیتے ہیں کیونکہ علم کے مسلسل ربط میں ہر شئے کا ایک مقام ہوتا ہے کلیت کی طلب ایک کمال ہے لیکن اس کلیت کو ایک شئے سمجھنا ناممکن ہے مذہبی اور اخلاقی قدر و قیمت سعی و طلب میں ہے نہ کہ نصب العین کو کوئی شئے سمجھنے میں۔

ہیمون نہ صرف ادعائیت بلکہ انتقادیت کی نسبت بھی اپنے آپ کو مقتشکک ہی کہتا ہے۔ کانٹ کے پیروؤں کی ادعائیت سے مجبور ہو کر اس نے یہ لقب اپنے لیے پسند کیا لیکن درحقیقت اس نے ایک ایسا علمیاتی نظریہ پیش کیا جو ان مشکلات کے حل میں مدد دے سکتا تھا جو کانٹ کے فلسفے کے مباحث کے دوران میں پیدا ہوئی تھیں۔ فکر اور تجربے کا باہمی تعلق (جو کانٹ اور ہیوم کے درمیان ما بہ النزاع تھا) اور دوسری طرف علم اور ایمان کا باہمی رشتہ (جس میں کانٹ اور یعقوبی باہم مختلف تھے) ان دونوں مسائل کی نسبت ہیمون نے ایسے افکار پیش کیے جو حکیمانہ انداز سے نتیجہ خیز ہو سکتے تھے کانٹ کے تمام پیروؤں میں سے ہیمون نے اپنے استاد کے کام کو بہترین طور پر جاری رکھا (اگرچہ خود بڈھے استاد کو نہ اس شاگرد کا کام پسند تھا اور نہ رائن ہولڈ اور دیگر ضرورت سے زیادہ نقاد لوگوں کا) لیکن اس زمانے کا رومینٹک ہیجان، ہیمون کے انداز سے فلسفۂ انتقادیت کے مسلسل ارتقا کو مانع ہوا۔ وحدت کی رومینٹک خواہش، ہستی مطلق سے لطف اندوز ہونے کی تمنا، تفکر کو جمالیاتی تصورات کے ساتھ ملا دینے کی آرزو، یہ سب چیزیں اس عہد پر اس قدر غالب ہو گئیں کہ ہیمون کے ارتیابی اور انتقادی افکار کسی مستقل دلچسپی کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ تخیلی فلسفہ اور اس کے مورخین، ہیمون کی اہمیت بس اتنی ہی سمجھتے ہیں کہ وہ کانٹ کے فلسفے اور فشٹے کے آغاز کردہ تخیلی فلسفے کے درمیان ایک واسطے کی کڑی تھی لیکن ہمارے نزدیک وہ آزادانہ اور دائمی اہمیت رکھتا ہے اور اس کا نقطۂ نظر ان افکار میں سے نہیں ہے جن کو تخیلی فلسفہ اپنے سیلاب میں بہا لے گیا۔

رائن ہولڈ، ہیمون اور شلز کے مابین حالات و افکار کی ایک خاص مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ تینوں جوانی کے زمانے میں اپنے ماحول کی تنگی سے گھبرا کر فرار ہو گئے تاکہ آزادانہ طور پر ذہنی ترقی کر سکیں جوانی کی دلی آرزو تھی۔ بحیثیت مفکرین بھی وہ مختلف صورتوں میں ایک ہی قسم کے کام میں مصروف تھے ان تینوں کی تعمیر فکر کی اساس فلسفۂ انتقادیت ہی تھا لیکن کانٹ کے امتیازات

و تخالفات کی جگہ یہ لوگ وحدت اور ہم آہنگی کی طرف مائل تھے اور علم و حیات کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتے تھے۔

فریڈرش شلر (۱۷۵۹-۱۸۰۵) مشہور شاعر کو تمام عمر فلسفے میں نہایت گہری دلچسپی رہی اس کے سوانح حیات کا لکھنا تاریخ فلسفہ کا کام نہیں لیکن اس نے خود بیان کیا ہے کہ وہ محسوس کرتا تھا کہ صرف فنِ شعر ہی سے اس کے ملکات کو کامل ارتقا حاصل ہو سکتا ہے اور انجام کار اس نے اپنے فلسفیانہ نظریہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صرف ایک صاحبِ فنِ لطیف صحیح معنوں میں انسان ہوتا ہے اسی خیال کے بالکل مطابق دورِ تفلسف سے گذر کر اس نے اپنی عمر کے آخری دس سال نہایت شاندار آفرینشِ شعر میں صرف کیے۔ کانٹ کے مطالعے سے پیشتر بھی وہ فلسفے سے دلچسپی رکھتا تھا جب وہ سٹٹگارٹ (Stuttgart) کے مدرسہ کارل شولے میں تھا اس وقت بھی اس کو طب اور فلسفہ سے حکیمانہ دلچسپی تھی اس کی اس زمانے کی تقریر و تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افکار جنھوں نے بعد میں اس کے نظریات پر اثر کیا اس وقت بھی اس کی طبیعت میں موجزن تھے اس کی کتاب (Versuch über den Zusaumenhang der tierischen Natur des Menschen suit seiner geistigen 1780) انسان کی حیوانی اور روحانی فطرت کا باہمی تعلق' خاص طور پر قابلِ توجہ ہے۔ اس میں وہ کہتا ہے کہ لذت و الم کا عضوی وظائف کے ساتھ وابستہ ہونا نہ صرف تحفظ حیات کے لیے اہم ہے بلکہ قوائے ذہنیہ بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ کبھی ان کو تحریک ہوتی ہے اور کبھی روک اور تکان محسوس ہوتی ہے اور اس کے بالعکس بھی صحیح ہے کہ ذہنی لذت و الم کا اعضائے جسمانی پر اثر پڑتا ہے اس زمانے میں شلر نے جن اخلاقی تصورات کو بیان کیا ہے ان میں روسو اور اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلاسفۂ اخلاقیات کا اثر پایا جاتا ہے۔ ڈیوک اس کی تصنیف "The Robbers" 'لیٹرے' سے برگشتہ ہو گیا تھا اور اس نے حکم دیا تھا کہ شلر سوائے طبی تصانیف کے اور کچھ شائع نہ کرے اس پر وہ سٹٹگارٹ سے چلا گیا اور متقدمین شعرائے یونان ور وما

کے مطالعہ میں منہمک ہو گیا۔ اب سے وہ یونانیوں کی انسانیت کا جو ان کے فنون اور ان کی زندگی سے ظاہر ہوتی ہے بڑا مداح ہو گیا اور اس کو ایک اعلےٰ درجے کا نصب العین سمجھنے لگا جو تاریخ میں کسی مبارک زمانے میں ظاہر ہوا لیکن بعد کی تہذیب نے اسے پس پشت ڈال دیا۔ یہ نصب العین ایک عجیب طرح سے تہذیب کے خلاف اس مخاصمانہ تنقید کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا جس کو شلر نے روسو کے مطالعہ سے حاصل کیا تھا۔ فطرت کے مطابق آزاد زندگی کے ایک دھندلے تصور کی جگہ اب اس کے ذہن میں یہ نصب العین قائم ہو گیا تھا کہ خود انسان کے باطن سے متعین ہو کر زندگی کا ایک متوافق ارتقا ہونا چاہیئے۔ اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ فن لطیف ایک ایسی قوتِ حیات ہے جو جبلتوں اور قوتوں کو غیر ارادی طور پر متوافق بناتی اور بغیر جبر و اکراہ کے انسانی زندگی کو حیوانی زندگی سے بلند تر کر دیتی ہے جس طرح کہ وہ اپنی تشبیہوں اور علامتوں سے صداقت کے ادراک کی طرف رہنمائی کرتی ہے پیشتر اس کے کہ مجرد ان میں سوچنے والا مفکر اس تک پہنچ سکے۔ فن لطیف سے اعلےٰ روحانی زندگی صرف شروع ہی نہیں ہوتی بلکہ اسی پر ختم بھی ہوتی ہے اور وہی روح کی معراج اور اس کا کمال ہے۔ شلرؔ ماہرانِ فنونِ لطیفہ کو اپنی نظم (Die Künstler) میں حسبِ ذیل الفاظ میں خطاب کرتا ہے۔ ترجمہ

اے موسم بہار کے اولین پودو فطرتِ ارواح طراز تمہیں سے شروع ہوتی اور فطرتِ کمال کوشش تمہیں پر ختم ہوتی ہے۔

وہ فن لطیف کو انسان کی خصوصیتِ امتیازی سمجھتا تھا "اے انسان فن لطیف صرف تیرے لیے مخصوص ہے"

شلرؔ نے جب یہ نظم لکھی ہے اس سے پہلے ہی وہ تاریخ فلسفہ پر کانٹ کے رسالوں سے آشنا تھا جس میں مسئلہ تہذیب کو نہایت نمایاں مقام حاصل ہے لیکن کانٹ کے فلسفے کا گہرا مطالعہ اس نے اس زمانے میں کیا جب وہ ژینا میں ہائم ہولڈ کا ہم خدمت ہوا۔ کانٹ کے افکارِ عظیمہ کے تخم نہایت عمدہ اور تیار زمین میں پڑے۔ شلرؔ جس کو اپنی زندگی میں خارجی موانع شکوک اور مبرم

خواہشات سے بہت دست و گریبان ہونا پڑا تھا وہ استاد کی سعیِ طلب صداقت اور فوری فطری جبلتوں کے مقابلہ میں نصب العین کے علم کو بلند رکھنے کی کوشش کی داد دے سکتا تھا۔ وہ اپنی صناعانہ طبیعت اور یونانیوں کی پرجوش مداحی سے اس پر مجبور تھا کہ انسانی فطرت کے متوافق ارتقا کا متقاضی ہو اسی لئے اس کے سامنے ایک ایسا سوال پیش ہوا جس کے حل کرنے میں وہ ارتقائے فلسفہ میں ممد ہوا۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس نے فنی نقطۂ نظر سے وہی تقاضا کیا جو ہامن نے مذہبی نقطۂ نظر سے کیا تھا کہ "فطرت نے جن چیزوں کو متحد کیا ہے ان کو الگ کرنا درست نہیں" اپنی کتاب Uber Anmut und Würde (خوش ادائی اور وقار) میں وہ ایک جگہ کہتا ہے "اپنی فطرت کے خالص ترین روحانی مظاہر میں بھی انسان کو چاہیئے کہ وہ اپنی زندگی کے حسّی پہلو کو ترک نہ کرے ایک پہلو کی بقا کو دوسرے پہلو کی فنا پر قائم نہیں ہونا چاہیئے۔ انسان کے اخلاق اسی وقت محفوظ ہوتے ہیں جب کہ اس کا ہر کام ان دونوں پہلوؤں کے متحد عمل یعنی انسان کی پوری شخصیت سے سرزد ہو" شلّر کا تقاضا یہ ہے کہ اخلاقی عمل میں حسن اور خوش ادائی ہونی چاہیئے وہ کہتا ہے "خوش ادائی یہ ہے کہ ارادی فعل کے ساتھ متوافق غیر ارادی حرکات وابستہ ہوں جو بذاتِ خود اخلاقی انتادِ طبیعت کو ظاہر کرتی ہیں"

کسی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس سے کسی قسم کے جبر، توہم یا ناتراشیدگی کا اظہار نہ ہو۔ شلّر کہتا ہے کہ یہ سچ ہے کہ یہ تقاضا لفظاً کانٹ کی اخلاقیات کے موافق نہیں ہے لیکن وہ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ کانٹ کو اپنے زمانے میں ڈراکو (Draco) بننا پڑا کیونکہ لوگ کسی سولن (solon) کے لئے تیار نہیں تھے اسی لئے وہ یہ بھول گیا کہ گھر کے بچے اس برتاؤ کے مستحق نہیں کہ گھر کا مالک صرف نوکروں ہی کا خیال رکھے۔ کیا ہم پاک ترین سینوں کے بے غرضانہ تاثر کو شک کی نگاہ سے دیکھیں محض اس لئے کہ بعض اوقات ناپاک خواہشات نیکی کا لقب اختیار کر لیتی ہیں۔ کیا کامل انسانیت اس روحِ جمیل کے اندر نہیں پائی جاتی جو بلا واسطہ تاثر کی رہنمائی میں نہایت

تکلیف وہ فرائض کو جتنی سہولت کے ساتھ ادا کرتی ہے اور نہایت شجاعانہ ایثار کرتی ہے۔ روحِ جمیل کے لئے اخلاق انفرادی افعال میں نہیں ہوتا بلکہ کل سیرت میں ہوتا ہے روحِ جمیل کا کمال اپنے جمال ہی میں ہے حس اور عقل فرض اور خواہش باہم متوافق ہوتے ہیں اور اس توافق کا اظہار خوش ادائی میں ہوتا ہے۔ بایں ہمہ شلر کہتا ہے کہ وہی افعال خوش ادا ہو سکتے ہیں جو انسانی فطرت اور قوت کے حدود کے اندر ہوں، انسان پر ایسے فرائض عاید ہو سکتے ہیں جو اس کو انسانی قوتوں کی سرحد تک لے جائیں جہاں پر فرض اور خواہش میں توافق نہ رہے، یہاں پر پہنچ کر سخت کشمکش ہوتی ہے شلر کہتا ہے کہ ایسے حالات میں وقار کے ساتھ عمل کرنا چاہئیے اور اس عدم توافق کا اظہار اس انداز سے کرنا چاہئیے جس سے ظاہر ہو کہ فتح و غلبہ آخر قوتِ عالیہ کو حاصل ہے۔ اس مسئلے میں شلر کے افکار میں کچھ تذبذب پایا جاتا ہے وہ توافق کو راس الفضائل سمجھتا ہے لیکن اس کو شک ہے کہ یہ ہر حالت میں قابلِ حصول ہے یا نہیں۔ خوش ادائی اور وقار میں کس کو تفوق حاصل ہے ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا جواب شلر کچھ صاف طور پر نہیں دیتا اس تذبذب کی وجہ یہ ہے کہ کانٹ کی طرح اس نے افراد کے اختلاف طبائع و حالات کی نسبت کوئی اخلاقیاتی تحقیقات نہیں کی، وہ فطرتِ انسانی کے حدود کا تو ذکر کرتا ہے لیکن افراد کے حدود کا ذکر نہیں کرتا اور فرض کر لیتا ہے کہ تمام افراد کے حدود ایک ہی قسم کے ہیں وہ ایک جگہ صاف طور پر کہتا ہے "اخلاقی حکم ہر فرد کو نوع کے پیمانے سے ناپتا ہے اور انسان کو کوئی کمزوریاں معاف نہیں ہوتیں سوائے ان کے جو تمام افراد میں مشترک ہیں"۔

شلر نے اپنے خیالات Briefe über die Asthetische Eaziehung des meuschien 1795" (انسانوں کی جمالیاتی تربیت کے متعلق خطوط) میں مسئلہ تہذیب کی بحث میں بیان کئے ہیں۔ ان خطوط میں اس نے اپنی نظم صاحبانِ فنونِ لطیفہ، (Künstler) کے اساسی خیال کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ تمدن کی ترقی نے نفس و فطرت، تفکر و تخیل اور کلیت و انفرادیت کے توافق کو فنا کر ڈالا ہے جو یونانیوں میں موجود تھا یہ تمام خرابیاں تقسیم کار کی

وجہ سے پیدا ہوئی ہیں مختلف قوتوں کی بیکار سے تمدن ترقی کرتا ہے اس لحاظ
سے یہ کشمکش نوع انسان کے لئے مفید ہے لیکن اس میں افراد یک طرفہ اور
بُریدہ ہو جاتے ہیں سلطنت اور مذہب، قانون اور اخلاق محنت اور خرچ
الگ الگ ہو جاتے ہیں اس طرح سے ہر فرد میں انسان کا ایک جزو باقی رہ
جاتا ہے اور کوئی شخص پورا انسان نہیں بنتا۔ صرف تہذیب کے کمال سے یہ مشکل
حل ہوسکتی ہے کسی خالص عقلی اصول سے اس کا فیصلہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ایک
خواہش کو صرف دوسری خواہش کے ذریعہ سے نکال سکتے ہیں۔ جب کبھی
اخلاقی سیرت حسی سیرت کو فنا کرکے ہی قائم رہ سکے اور وحدت و ربط کے
حصول کے لیے ثروت و کثرتِ حیات کو قربان کرنا پڑے تو یہ نقص تہذیب
کی علامت ہے۔ یہ مسئلہ صرف جمالیاتی تعلیم و تربیت کے ذریعے سے حل ہوسکتا
ہے۔ انسانوں پر ان کے فرصت کے اوقات اور ان کی تفریح کے لمحون
میں عمل کرو اور صور رو حانیہ و علاماتِ خیر کو ان کے گردوپیش حاضر کرو
اور بغیر کسی جبر کے اچھی صورتوں کو ان کی اصلی زندگی پر غالب آنے دو اور فن
کو فطرت پر فتح حاصل کرنے دو حیاتِ فطری کی ثروت کو حیاتِ اخلاقی کے
اختیار و حریت کے ساتھ، حالاتِ متغیرہ کی نسبت توکل کو شخصیت کی وحدت
کے ساتھ، اور مادی جبلت کو صوری جبلت کے ساتھ متحد کرنا لازمی ہے۔ یہ
مقصد کھیل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے اندر قوتیں اپنے فطری قوانین کے
مطابق عمل کرتی ہیں لیکن کسی حوائج مادیہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتیں وہ بغیر کسی
جبرِ ذات کے اپنے اندر سے عمل کرتی ہیں تخلیق اور انفعال ایک دوسرے میں
ختم ہو جاتے ہیں، انسان اپنے آپ کو فطرتِ حسیہ کے اثر سے بالاتر محسوس
کرتا ہے حالانکہ فطرتِ حسیہ اپنے قانون کے مطابق عمل پیرا ہوتی ہے۔ اس
کے اندر انسان آزادانہ طور پر اپنا تعین اور تحدید کرتا ہے صوری جبلت کی
رہنمائی میں وہ اپنی ذات سے عمل کرتا ہے لیکن حواس اور مادے میں کسی قسم
کی قطع و برید نہیں کی جاتی۔ لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ کچھ فالتو قوت
ہونی چاہیے جو وظائف کے آزادانہ فعل میں کام آسکے جہاں پر یہ حاصل ہو

وہاں انسانی زندگی کا حقیقی آغاز ہوتا ہے" صرف کھیل ہی میں آدمی پورے طور پر انسان ہوتا ہے۔ اپنی قوتوں کے آزادانہ استعمال ہی میں انسانی فطرت اپنے تمام پہلوؤں میں اور بطور ایک کلیت کے ظاہر ہوتی ہے جس میں مخصوص سمتوں کی طرف بڑھنے کا امکان ہوتا ہے لیکن جب تک کہ جمالیاتی کیفیت باقی رہتی ہے یہ امکان وجود پذیر نہیں ہوتا۔ شلر اپنے بائیسویں خط میں کہتا ہے "باقی تمام اشغال سے طبیعت میں کوئی مخصوص قابلیت پیدا ہوتی ہے اسی لئے ہر شغل طبیعت کو محدود بھی کر دیتا ہے فقط جمالیاتی مشاغل لامحدود کی طرف لے جاتے ہیں۔ جمالی کیفیت کے علاوہ ہم جس حالت میں بھی ہوں اس میں کسی حالتِ ماقبل کا حوالہ ہوتا ہے اور اپنے حل یا تسکین کے لئے کسی حالتِ مابعد کی متقاضی ہوتی ہے لیکن جمالی کیفیت ایک ایسی کیفیت ہے جو اپنی کلیت ہی میں ہر خارجی حالت سے مستغنی ہے کیونکہ اپنے ماخذ اور اپنی بقا کے تمام شرائط اس کی ذات کے اندر پائے جاتے ہیں۔ صرف جمالیاتی اشغال میں ہم ماورائے وقت یعنی زمانے کی دستبرد سے بلند تر ہو جاتے ہیں اور ہماری انسانیت میں ایسی پاکیزگی اور سلامتی پائی جاتی ہے گویا کہ وہ دنیا کی خارجی قوتوں سے کبھی مجروح نہیں ہوئی"۔ جس جمالی کیفیت کو شلر بیان کرتا ہے اس میں تمام انسانی قوتیں آزادی اور ہم آہنگی سے عمل کرتی ہیں درآنحالیکہ خارجی ضرورتیں ان کی محرک نہیں ہوتیں اور ان میں سے کوئی ایک قوت دوسری قوتوں پر غلبہ حاصل نہیں کرتی۔ وہ اس کیفیت کو صرف وحشت کو دور کرنے اور ناموافقت کو رفع کرنے کا ذریعہ ہی نہیں سمجھتا تھا بلکہ اس کو تہذیب کا کمال تصور کرتا تھا۔

یہ مسئلہ مبحوث فیہ ہے کہ آیا جمالیاتی تربیت پر مذکورۂ صدر خطوط میں شلر کا نقطۂ نظر وہی ہے جو اس کی تصنیف "خوش ادائی اور وقار" میں ہے یا یہ کہ وہ ان خطوط میں جمالیاتی کیفیت کو راس الفضائل سمجھتا ہے اور مؤخر الذکر کتاب میں مالایطاق حالات کے اندر خوش ادائی کے علاوہ وقار کو افضل گردانتا ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی تصنیف "خوش ادائی اور وقار" میں وہ خوش ادائی کو منتہائے خیر قرار دے چکا ہے لیکن اس سے زیادہ فیصلہ کن طریقے سے وہ

جمالیاتی تربیت کے مضامین میں اس اساسی خیال کو بہت وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ جہاں ہم آہنگی اور کلیت نہیں وہاں انسان ابھی راس الفضائل تک نہیں پہنچا۔ شلر کے سلسلۂ افکار میں نشاۃ جدیدہ کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اصول اختیار پر مبنی کانٹ کی آئینی مملکت کو منتہٰی اکر کے روسو کے مسئلے کا اس سے بہتر کوئی حل نہیں جو شلر کے اس نظریہ میں پایا جاتا ہے کہ قوائے انسانی کو آزادانہ اور کلی حیثیت سے عمل کرنا چاہئے اور یہ نہ صرف اعلےٰ ترین مقصد ہے بلکہ حصول کمال تہذیب کا بہترین ذریعہ بھی ہے لیکن وہ اس سے خوب آگاہ ہے کہ اس منزل مقصد تک پہنچنے تک ابھی ہم کو بہت مسافت طے کرنی ہے۔ جہاں تک خود اسکی ذات کا تعلق تھا اسکو یقین تھا کہ وہ بہترین طور پر فن لطیف کے ذریعے سے اس تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ اپنے ایک دوست ارہارڈ کو ۲۶ مئی ۱۷۹۴ء کے ایک خط میں لکھتا ہے "تم میری نصیحت پر عمل کرو اور غریب نالائق اور عام انسانوں کو فی الحال ان کی حالت پر چھوڑ دو۔ تصورات کے مسرور اور مطمئن عالم میں زندگی بسر کرنے پر قناعت کرو اور اس کو زمانے پر چھوڑ دو کہ وہ عملی زندگی کو ان تصورات پر ڈھالے" اپنے دور تفلسف کے اختتام (۹۵-۱۷۸۹) پر اس نے یہ کوشش کی کہ اپنے خیالات کو ادب لطیف کا جامہ پہنائے۔ اس تخیلی فلسفے سے جس کا ارتقاب شروع ہو گیا تھا اس کو کوئی لذت حاصل نہیں ہوئی تھی لیکن آخر عمر تک وہ ان وسیع خیالات سے ذوق حاصل کرتا رہا جن کے دروازے کانٹ نے اس پر کھول دئے تھے۔ ۲ اپریل ۱۸۰۵ء کو اس نے ولہلم فون ہمبولٹ (Wilhelm von Humboldt) کو لکھا "تخیلی فلسفہ اگر کبھی میرے لئے باعث کشش تھا بھی تو اب میں اس کے کھوکھلے مصطلحات سے بیزار ہو گیا ہوں اس بنجر سرزمین میں نہ کوئی زندگی کا سرچشمہ ہے اور نہ کسی قسم کی غذا، ہاں فلسفہ تصوریت کے گہرے اساسی تصورات دولت ابدی ہیں اور اگر خالی اسی ثروت کا اندازہ کریں تو بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں ہونا ہماری خوش قسمتی ہے"۔ ہم اس باب میں جس فلسفے کی تعمیر

و تنقید میں مصروف رہے ہیں۔ اس کا خاتمہ ان سے بہتر الفاظ پر نہیں ہو سکتا۔

دفتر ہشتم

فلسفۂ تخئیل

(The Philosophy of Romanticism)

بحیثیت ایک تصوریتی مسئلۂ ارتقا کے

جس انداز سے کانٹ کا فلسفہ جرمنی میں جاری رہا اس کا تعین شروع ہی سے دو مختلف سمتوں سے ہوا ایک تو ان اعتراضات سے جو اس کے اولین مخالفین نے اس پر کئے اور دوسرے اس کے اولین تلامذہ کی مساعی اصلاح سے۔ یہ محسوس کیا گیا کہ کانٹ کی تعلیم میں کلیت کا تصور مفقود ہے اس کی تحلیل و تفریق نے روح کی زندہ وحدت کو نظر انداز کر دیا ہے اس لئے ایسے تصورات کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو اگر ممکن ہو سکے تو روحانی زندگی کے تمام مافیہ کو محیط ہوں۔ اس زمانے میں ایک طرف تو مذہبی ایمان اور دوسری طرف جمالیاتی تصور و تخلیق کو انتقادیت کے مقابلے میں پیش کیا جاتا تھا کہ ان کے ذریعے سے کلیت و ثروتِ حیات کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ خالص سائنس کے نقطۂ نظر سے بھی انتقادیت تسلی بخش نہیں ہو سکتی جب تک کہ تمام اصولوں کو ایک واحد اصولِ مطلق سے اخذ نہ کیا جائے۔ اپنے فلسفے کی اس قسم کی تکمیل کے لئے کانٹ کو

اس کا یہ افتراض مانع ہوا کہ معلوم کی ذات ہمیشہ علم سے خارج ہوتی ہے اور یہ ذات معروض یا عین شئے کبھی علم کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس افتراض نے کانٹ کے فلسفہ میں ایک تناقض داخلی پیدا کر دیا اور مزید براں یہ خیال علم کے اندر صورت اور مادہ کی بے بنیاد تفریق سے وابستہ تھا اب یہ خیال پیدا ہوا کہ اس افتراض کو ترک ہی کیوں نہ کر دیں کیونکہ اس کو ترک کر دینے سے کانٹ کے اس نہایت گہرے خیال کو نقطۂ آغاز بنانے سے کہ روح کا اصلی جوہر ترکیب ہے فلسفے کی ایک غیر متناقض منطقی تعمیر کے راستے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی۔ کانٹ کے انتہائی مفروضے کو اب ایک عظیم الشان تعمیر فکر کی بنیاد بنا لیا گیا۔ نوجوان مفکرین کے دلوں میں اس خیال سے بہت جوش پیدا ہوا لیکن ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ کسی ایسے واحد انتہائی اصول کی تلاش کرنا حقیقت میں پارس پتھر کی تلاش کے برابر ہے۔ ان کو یہ خیال تھا کہ اگر اس طرح سے تمام اشیا کی وحدت ثابت ہو جائے اور اگر زندگی کی تمام صورتیں ایک ہی حیات لامحدود کے مختلف مدارج قرار دی جائیں تو روحانی زندگی سے تمام خارجیت اور تفریق و تقسیم ناپید ہو جائے۔ اس طرح سے نہ صرف فرد کی شعوری زندگی بلکہ نوع انسان کی تاریخی زندگی اور اس کی مماثلت سے تمام فطرت کی زندگی پر ایک نئی روشنی پڑے گی۔ اس طرح سے انسان کی روحانی زندگی کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ نہیں ہو گی اگر اس اصول ہدایت کو اس کی تمام وسعت اور گہرائی کے ساتھ تمام زندگی پر عائد کریں تو اس سے علم مذہب اور فن کا موجودہ اختلاف اور روح کے تمام متناقضات رفع ہو جائیں گے۔

اس قسم کے نصب العین کو صحیح معنوں میں رومینٹک (Romantic) کہہ سکتے ہیں یہ ہماری نگاہوں کے سامنے دور کی ایک عظیم الشان چیز کی طرح معلوم ہوتا ہے جو ہماری تمنا اور اشتیاق کی محرک ہوتی ہے اور کسی واضح اور سنجیدہ حصول کی امید کی بجائے محض اپنی رفعت سے ہم کو متاثر کرتی ہے اس امر کی فلسفے کے ارتقائے ماقبل سے پوری توجیہ نہیں ہوتی کہ ایک

پوری کی پوری پشت نے اپنے نصب العین علم کو اس صورت میں ڈھالنے پر اکتفا کیا اور اس سے مطمئن رہی اگر ہم اس کو پوری طرح سمجھنا چاہیں تو ہمیں بحیثیت مجموعی دیکھنا پڑیگا کہ اس زمانے کی روح کے اندر کیا کیا ضرورتیں اور کیا کیا میلانات موجود تھے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا خاص فلسفیانہ محرک کانٹ کا پیدا کیا ہوا یہ اعتقاد تھا کہ روح خود فاعل اور مبداء ہو سکتی ہے، اس لحاظ سے یہ تخئیل کا ایک جائز اختبار تھا کہ کیا روح کی یہ فعلیت اور طبع زادگی بے حدود غیر مشروط اور مطلق نہیں ہو سکتی لیکن جس جرأت سے یہ تجربہ کیا گیا وہ اس زمانے کے دیگر میلانات کی روشنی ہی میں سمجھ میں آسکتا ہے۔

اٹھارھویں صدی کے آخر کا زمانہ ایک انقلابی دور تھا۔ انقلاب فرانس نے لوگوں کے دلوں میں ہیجان پیدا کر دیا تھا اس نے ماضی کی مستحکم تعمیروں کو بیخ و بنیاد سے اکھاڑ دیا تھا اور اس بات کی کوشش کی تھی کہ انسانی جماعت کی تاسیس ایک نئی اساس پر کی جائے۔ جہاں پر وہ اپنے نصب العینوں اور ان کے نتائج کو عملی جامہ نہ پہنا سکا وہاں بھی اس نے ایک مطلق نقطۂ نظر کی نسبت احساس پیدا کر دیا کہ ہر حالت میں ایک قائم شدہ صحیح اصول کا اطلاق ہونا چاہیے۔ جرمنی کی اس تخئیلی تحریک اور اس کی ہم عصر فرانس کی سیاسی انقلابی تحریک میں جو مماثلت اکثر بیان کی جاتی ہے اس کی اصلیت محض مشابہت سے بہت زیادہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی قسم کے تاثر کی تحریک نے ظاہری اور باطنی حالات کے اختلاف کی وجہ سے اپنے آپ کو دو مختلف صورتوں میں ظاہر کیا۔ یہی دور المانی شاعری کا عہد زریں بھی ہے۔

فن لطیف نے گوئٹے اور شلر کی نظموں میں زندگی کے ارمانوں اور اس کی تمناؤں کی اَمِٹ تصویریں کھینچیں۔ خیال پیدا ہوا کہ کیا انسانی روح عالم تعقل میں عالم فن کی نسبت کم قوت رکھتی ہے کیا فکر کو اپنے عالم میں فن لطیف کے مماثل وحدت اور ہم آہنگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ شاعری اور علم اپنی فطرت کی گہرائیوں اور اپنی ماہیت میں ایک ہی قوت تکوین کی مختلف صورتیں ہیں۔ نوواَلس (Novalis) نے جو رومینٹک شاعری کا

نہایت اختصاصی نمائندہ ہے۔ ایک ناتمام تصنیف (Heinrich Von Ofterdingen) میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شاعری تمام اشیاء کا جوہر ہے۔ اس کو اس امر کا افسوس تھا کہ شاعری کے لیے ایک الگ لفظ کیوں وضع ہوا اور شعرا کو ایک الگ اور مخصوص جماعت کیوں سمجھ لیا گیا۔ اس کے نزدیک شاعری روحِ انسانی کے لیے مخصوص اندازِ عمل کا نام ہے۔ ہر فرد کے دل میں ہر لحظہ جو تمنائیں موجزن ہوتی ہیں کیا وہی شعر آفرینی نہیں۔ شاعری اور فلسفے کی تفریق ایک بیکار موشگافی اور ایک سطحی تفریق ہے۔ فلسفہ شاعری کا علمی نظریہ ہے اور اس کا کام یہ ثابت کرنا ہے کہ شاعری ایک ہمہ گیر چیز ہے۔ ہمیں ایک ایسا اسمِ اعظم تلاش کرنا چاہیے جو باطنی اور خارجی عوالم کے تمام معموں کی عقدہ کشائی کرے۔" (Novalis Schriften 4th edition) یہاں پر رومینٹک فلاسفہ اور رومینٹک شعرا میں فرق یہ ہے کہ شاعر کے نزدیک فلسفہ اس شعریت حیات کا تفارع ہے جو تمام اشیاء میں پائی جاتی ہے اور فلسفی کے نزدیک شاعری اس فکر کی تمثیلی صورت اور وجدانی ادراک ہے جو تمام اشیا کا محرک ہے۔ مذہب ان دونوں کا حلیف اور شعر و فلسفہ کا تیسرا بھائی ہے جیسا کہ ہامن یعقوبی اور ہرڈر جیسے لوگوں کے افکار سے ظاہر ہو چکا ہے اس زمانے میں لوگوں کے قلوب ایک ایسے مذہب کی ضرورت محسوس کر رہے تھے جس کا وجدان خشک اور سطحی عقلیت سے عمیق تر ہو۔ محض تاثر کا باطنی مذہب بھی کچھ زیادہ اطمینان بخش نہیں تھا۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ تعقل کا کام تمام اشیاء کی وحدت کا ثبوت دینا ہے تو فلسفیانہ مساعی اور مذہبی تمنا کی ماہیت ایک ہی ہے کیونکہ مذہب بھی انسان کو زندگی کے متخالفات سے بلند کرنا اور اس کی بے اطمینانی اور کشمکش سے نجات دلوانا چاہتا ہے۔ کیا ہم ماہیت عقل کا ایک کامل جامع اور متوافق تصور پیدا کر کے دین اور دانش میں موافقت پیدا نہیں کر سکتے؟

رومینٹک ازم کے فلسفے نے جس طریقے سے مذہب کے مسئلہ کو حل کرنا چاہا وہ یہ نہیں تھا کہ عقل پر حدود و قیود لگائے جائیں بلکہ اس طرح کہ مذہب اور علم دونوں

کی تہ میں جو روحانی فطرت ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ شلائر ماخر (Schleirmacher) اپنی تصنیف (Uber die Religion, Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern 1799) میں روحانی زندگی کی گہرائی اور ہم آہنگی کے لئے مذہب کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں نیچرل سائنس کو بہت ترقی حاصل ہو گئی تھی اور اس کی وجہ سے ایسے امور و حقائق منکشف ہوئے تھے جن سے فطرت کی وحدت کا ایسا محکم ثبوت ملتا تھا جو اس سے پہلے ممکن نہیں تھا۔ برقیات کا علم لاوازئے (Lavoisier) کے ہاتھوں جدید کیمیا کی تاسیس، حیوانات کی تشریح منقابلہ (Comparative Anatomy) ان سب چیزوں نے فطرت کی نسبت نئے زوایائے نگاہ پیدا کر دیئے۔ گوئٹے جس کی شاعری سے اس کے زمانے کی تمام بیدار روحیں بے حد متاثر ہوئیں اپنے سائنٹفک مطالعہ سے اشیاء کی باطنی وحدت کا قائل ہوا، یہ خیال سپائینوزا کے مطالعہ سے بھی اس کے دل میں نشو و نما پا چکا تھا اور اس سے پہلے ہرڈر بھی اس کے اثر میں آچکا تھا۔ گوئٹے اور ہرڈر کا پیش کیا ہوا نظریۂ فطرت رومینٹک فلسفے کی اساس بن گیا اور اسی سے اس کے افکار کی سمت متعین ہوئی۔ سپائینوزا کا فلسفہ جو ابھی غلط فہمی کی ظلمت سے ابھرا تھا اور اب دوست اور دشمن اس کو برابر نہ صرف اس کے افکار بلکہ وحدت اسلوب کی وجہ سے اس کو ایک نصب العینی فلسفہ سمجھتے تھے اس دور میں ایک غالب اثر رکھتا تھا۔ اس طرح سے مختلف سمتوں سے ایسی قوتیں عمل پیرا تھیں جن کی موجودگی میں کسی مفکر کی یہ کوشش کہ ان کے اساسی تصور پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جائے، کوئی انوکھی بات نہ تھی۔

اس فلسفے میں اسلوبِ تحقیق و استدلال زیادہ تر استخراجی اور ترکیبی تھا اور جس مواد کی تنظیم کی گئی وہ دورِ متقدم کی محنت کا نتیجہ تھا۔ رومینٹک فلسفے کا خاص مقصد یہ تھا کہ کانٹ کے نظریۂ علم و اخلاقیات، لیسنگ اور شلر کی جمالیات گوئٹے کے اشعار، ہرڈر کے نظریۂ تاریخ اور ہامن کے جذبیلے مذہبی شعور میں جو کچھ منکشف ہوا ہے اس کو ایک رشتے میں پرو دے۔ نظامات تخلیقی نہیں

ہونے سے پہلے خلق شدہ قوتیں ان کے لئے مقدم ہوتی ہیں) ۔ گوئٹے اور شلر کے درخشندہ کارنامے رومانٹک شاعری سے مات نہیں ہوئے اس کے برعکس رومانٹک دور کے بعد ان کی آب و تاب میں اضافہ ہو گیا۔ اسی طرح رومانٹک فلسفہ بھی صناعی عقل کے پیدا کردہ مواد افکار کو اس طرح ڈھالنے میں کامیاب نہ ہوا جس سے ان خلاقانِ حکمت کی حیثیت محض پیشروؤں کی سی رہ جائے۔ جو حقیقی غذا کا طالب ہے اسے ان نظام بانوں سے پیچھے ہٹ کر اصلی سرچشموں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ انیسویں صدی کے آغاز کا دورِ تفکر تخلیقی قوت اور ابیج، اتصالِ افکار اور مستقبل کے لئے اہمیت میں، سترھویں صدی کے دورِ نظامات عظیمہ سے مقابلہ نہیں کر سکتا تاہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ان کی اس کوشش سے کہ تمام معقولات کو ایک شیرازے میں مربوط کیا جائے اس فلسفے کے سربرآوردہ نمائندوں نے بہت سے اہم مسائل پر روشنی ڈالی اور بہت سے ایسے اہم خیالات بیان کئے جو ان کے نظامات سے زیادہ دوام پذیر ہونگے۔ ادبی نقطۂ نظر سے ان میں سے اکثر مفکرین نے مدرسی مصطلحات استعمال کر کے اپنے بیانات کو بہت کچھ بے اثر کر دیا جو لوگ اس کے عادی نہ ہوں ان کو اس مینارِ بابل کی بولی سمجھ میں نہیں آتی۔

باب اول

یوحنا گوٹ لیب فشٹے

(JOHANN GOTTLIEB FICHTE)

(الف) سوانح حیات اور خصوصیات

ازمنۂ متوسطہ کے تصوف سے لیکر فکرِ المانی کی یہ ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے کہ اس میں روحانی زندگی کی خود مختاری باطنیت اور صحت پر زور دیا گیا ہے اور اسی خیال کو نظریۂ کائنات کی اساس قرار دیا گیا ہے وہ نور جس کی روشنی میں ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر زمین وآسمان کی ہر شئے کو دیکھتے ہیں وہ ہماری ذات کا اصل اور باطنی عنصر ہے۔ اصلاح کلیسا جو جرمن قوم کا سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے کلیسائی اقتدار کے خلاف آزادانہ باطنی اعتقاد کی پیکار تھی کانٹ کے تاسیس کردہ فلسفۂ انتقادیت نے اصلاحِ کلیسا کے کام کو جاری رکھا اور زیادہ گہرا غوطہ لگاکر تمام علم و یقین کے باطنی سرچشموں کا پتہ دیا۔ فشٹے میں جو کانٹ کا سب سے بڑا پیرو ہے اپنے نفس کی گہرائیوں میں صرف صوفیانہ انداز سے ڈوب جانے اور درِ دل کو کھولکر اس کے اندر داخل ہو جانے ہی کا ملکہ نہیں تھا بلکہ اس کے اندر ایک ناقابل شکست ارادہ اور

زبردست خود اعتمادی بھی موجود تھی جس کے بغیر باطن کے سرمدی حق اور ظاہر پر اس کے تفوق کا یقین استوار نہیں ہو سکتا وہ ۱۹ مئی ۱۷۶۲ء کو سوسائیٹی میں رامینو کے مقام پر ایک سکسن کسان کے گھر پیدا ہوا اس کی زبردست سیرت جس کے نقائص میں ضد اور غرور بھی داخل تھا اس کو ماں کی طرف سے ورثے میں ملی تھی جیسا کہ اکثر مشاہیر کی نسبت واقع ہوتا ہے۔

بچپن میں وہ یا تو راچھ پر کام کرتا تھا یا ہنسوں کی دیکھ بھال کرتا تھا پہلے پہل اس کے اندر امتیازی بات یہ معلوم ہوئی کہ وہ وعظ بڑے غور سے سنتا تھا اور اس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ وہ سنے ہوئے وعظوں کو دہرا سکتا تھا سب سے پہلے اس کو انھیں وعظوں سے غذائے روح ملی اور یہیں سے اس کو مزید تعلیم کا موقع ہاتھ آیا۔ اسی نواح کا ایک زمیندار ایک اتوار کو وعظ میں کسی قدر دیر سے پہنچا اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ وعظ میں پادری صاحب کیا کچھ فرما چکے ہیں اس کو اس ہنسوں کے گلہ بان کی طرف رجوع کرنا پڑا اس لڑکے کی قابلیت سے متعجب ہو کر اس نے ارادہ کیا کہ اس لڑکے کو متبنی بنا لے اور تعلیم و تربیت میں اس کی مدد کرے مدرسے میں فشٹے کا آخری زمانہ بڑی سنسنی کا زمانہ تھا لیسنگ دینیاتی مسائل کی جنگ میں مصروف تھا اور اس کے مناظرانہ رسالوں سے طلبا بہت متاثر تھے ۱۷۸۰ء سے لیکر فشٹے ژینا اور لائپزگ میں دینیات لسانیات اور فلسفے کا مطالعہ کرتا رہا۔ اس کی مالی حالت اچھی نہیں تھی اس کا مربی انتقال کر چکا تھا اور اس کے والدین اس کی مدد نہیں کر سکتے تھے۔ اپنی والدہ کے ساتھ اسے بہت کشمکش رہی وہ چاہتی تھی کہ یہ پادری بنے اور یہ چاہتا تھا کہ آزادانہ طور پر اپنی تمام قوتوں کی نشو و نما کرے احتیاج نے اس کو یاس کی حد تک پہنچا دیا تھا جب کہ ۱۷۸۸ء میں اس کو زیورچ (Zurich) میں اتالیقی کی ایک جگہ مل گئی زیورچ کے دوران قیام میں اس کی تجاویز صورت پذیر ہونے لگیں کم از کم اس حد تک کہ اس کو یہ شدید اقتضائے طبیعت محسوس ہونے لگا کہ اپنے معاصرین کو افکار و اقوال کے ذریعے سے متاثر کرے لیکن ابھی تک یہ امر خود اس پر واضح نہیں تھا کہ وہ کیا کرے

اور کس طریقے سے کرے یہ اس کی شخصیت کی ایک خصوصیت تھی کہ اس میں ارادہ فکر سے مقدم پیدا ہوتا تھا اپنی تمام عمر میں وہ اپنے اندر یہ ایک حاجت محسوس کرتا رہا کہ وہ عالم افکار میں عمل پیرا ہو لیکن اس اندرونی حاجت کو معین افکار میں منتقل کرنے میں اس کو پوری کامیابی حاصل نہ ہوئی اگرچہ وہ تا دمِ مرگ ان تھک کوشش کرتا رہا کہ اپنے نظامِ افکار کو جدید اور بلیغ انداز میں بیان کرے۔ خود اس کے فلسفے کی بنیاد وہ اساسی خیال ہے جس پر اس نے تمام دیگر مفکرین سے زیادہ زور دیا ہے کہ ارادہ یا عمل ہماری فطرت کا اصل جوہر ہے اور ہمارے تمام احضارات و افکار اسی عملی ملکہ سے متعین ہوتے ہیں جو ہمارے انا کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ یہ اس کی نہایت درجہ خوش قسمتی تھی کہ زیوریچ میں ایک نہایت شریف النفس عورت سے اس کی ملاقات ہو گئی جس سے بعد میں اس نے شادی کر لی اس کا نام یوحنا راہن (Johanna Rahn) تھا اور وہ کلوپ سٹوک (Klop stock) کی بھانجی تھی۔ اس سے نہ صرف اس کے مقصد میں وضاحت پیدا ہو گئی بلکہ اس کی سیرت کی سختی بھی کم ہو گئی۔

ان کی مراسلت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس قدر اس کی فطرت کے تمام پہلوؤں کی شناسا تھی اس نے رنج اور خوشی دونوں میں نہایت وفاداری سے اس کا ساتھ دیا لیکن زیوریچ میں اس کی اتالیقی زیادہ دیر تک قائم نہ رہی کیونکہ یہ محسوس کر کے کہ والدین ہی بچوں سے کچھ کم تربیت کے محتاج نہیں وہ ہر ہفتہ ایک تنقیدی بیان ان کے سامنے پیش کیا کرتا تھا جن میں وہ ان کی توجہ کو ان تعلیمی لغزشوں کی طرف مبذول کراتا تھا جو خود والدین سے سرزد ہوتی ہیں کسی میدانِ عمل کی تلاش اور اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لئے وہ پھر خانہ بدوش ہو گیا۔ لائپزگ میں پہلی مرتبہ ۱۷۹۰ء میں اس نے کانٹ کی تصانیف کا مطالعہ کیا یہاں سے اس کی زندگی نے ایک پلٹا کھایا۔ ورزشِ فکر کے لئے اس کو اب خاص معین مسائل ہاتھ آئے اور ایسے اصول دریافت ہوئے جن کے ذریعے سے وہ اپنے زمانے پر اثر ڈال سکے جس کی اس کو بہت تمنا تھی۔

... سال ما بعد میں اس نے کونگز برگ میں کانٹ سے ملاقات کی استاد کہن سال کا منظور نظر بننے کے لیئے اس نے ایک کتاب لکھی (Versuch einer Kritik aller Offenbarung) "وحی پر تنقید" جسے اس نے استاد کے انتقاد کے لیئے پیش کیا اس کتاب میں کانٹ کی تعلیم کا فلسفۂ مذہب پر اطلاق کیا گیا تھا جس پر کانٹ نے خود ابھی تک کچھ نہیں لکھا تھا اس تصنیف کو کانٹ نے نہ صرف نظر استحسان سے دیکھا بلکہ گم نام شایع ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں نے اسے خود کانٹ کی تصنیف خیال کیا۔ فشٹے کی زندگی میں یہ ایک نقطۂ انقلاب تھا اب اس کو ادبی اور علمی کام کے لیئے میدان عمل میسر آگیا اب اس نے اپنی منسوبہ کی تجویز سے اتفاق ظاہر کیا کہ اس منسوبہ کے روپے سے وہ اپنے لیئے ایک ٹھکانا بنالیں۔ اس کے بعد اس نے انقلاب فرانس اور پریس کی آزادی پر کتابیں شایع کیں اور ان میں بیکار حریت کی حمایت کی اور ایام انقلاب کی دہشت گردی کے ردعمل سے سلب حریت کی طرف جو رجعت ظاہر ہو رہی تھی اس کے خلاف احتجاج کیا۔ فشٹے نے نظری تفکر میں منہمک ہونے سے پہلے عملی مسائل کی طرف رجوع کیا۔ نظری مسائل کی طرف آنے کے لیئے حالات نے اس وقت اس کی رہنمائی کی جب کہ وہ ۱۷۹۴ء میں رائن ہولڈ (Reinhold) کی جگہ ژینا میں پروفیسر مقرر ہوا اس حیثیت میں وہ نہایت شاندار اور قوی الفکر معلم ثابت ہوا یہیں پر اس نے اپنا نظام فلسفہ تیار کیا جسے اس نے سب سے پہلے ۱۷۹۴ء میں اپنی تصنیف (Grundlage der gesanten Wisseuschaften) "اساس علوم" میں پیش کیا اور اس کے بعد اسے مکمل اور آسان تر بنانے کے لیئے کئی بار اس پر نظر ثانی کی لیکن اس امر میں اس کو خود کبھی اطمینان نہ ہوا۔

اس کے بعد کی ایک کتاب (Erste Einlestung in die Wisseuschafts lehre) "نظریۂ علم کی تمہید" جو ۱۷۹۷ء میں شایع ہوئی اس کے خیالات سے آشنا ہونے کا بہترین ذریعہ ہے ہم فشٹے کے خیالات کو فی الوقت اس کتاب کو مد نظر رکھکر بیان کرینگے۔

فشٹے کے نزدیک فلسفیانہ نظامات دو قسم کے ہو سکتے ہیں اور ہر صنف

بجائے خود غیر متناقض ہوتی ہے ایک کو وہ تصوریت کہتا ہے اور دوسری کو ادعائیت۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ تجربے کی توجیہ کرے۔ ہمارے تجربے میں اشیا کے تصورات پائے جاتے ہیں اب ہمیں اختیار ہے کہ تصور کو شے سے اخذ کریں (ادعائیت) یا شے کو تصور سے اخذ کریں (تصوریت)۔ کوئی شخص ان دو میں سے کس کو منتخب کریگا اس کا مدار اس کی طبیعت کی افتاد پر ہے۔ فلسفیانہ نظام کوئی بے جان مال اسباب نہیں ہوتا جس کو کوئی کسی دوسرے سے حاصل کرے یا دوسرے کی طرف منتقل کردے، وہ روح کی گہرائیوں سے اُبھرتا ہے۔ انتخاب کا انحصار اس پر ہوگا کہ کسی کی طبیعت میں خود اعتمادی اور فاعلیت کا احساس غالب ہے یا احتیاج اور انفعال کا۔ مگر فشٹے کا خیال ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض نظری حیثیت سے بھی تصوریت کو ادعائیت پر فوقیت حاصل ہے۔ محض شے یا خالی وجود سے ہم کبھی تصور سے یا شعور سے یا شعوروجود کو حاصل نہیں کرسکتے۔ ادعائیت میں داخلی تناقض یہ ہے کہ خود ایک نظریہ اور ایک نظامِ فکر ہونے کے باوجود، وہ تصورات کے امکان وجود کی توجیہ نہیں کرسکتی اس لئے ادعائیت جس میں مادیت روحیت اور سپائنوزا کا فلسفہ داخل ہیں، ایک ناممکن فلسفہ ہے۔ اس کے برعکس تصوریت کا نقطۂ آغاز فکر ہے جس سے وہ اشیاء کو نہیں لیکن تجربے کو اخذ کرسکتی ہے نظریۂ علم' کا کام یہ بتانا ہے کہ ہمارے تصوراتِ اشیاء ہمارے فکر کی فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں جو اپنی فطرت کے مطابق معین حدود قائم کرتی ہے۔ نظریۂ علم کی بنا یہ افتراض ہے کہ ایغو کے اندر کوئی ایسی شے نہیں ہوسکتی جو خود ایغو کی فعلیت کا نتیجہ نہیں۔ کانٹ مافیہ شعور کی کثرت سے شروع کر کے شعور کی ہمہ گیر وحدت کی طرف جاتا ہے اور فشٹے اس کے بالکل برعکس انا کی اصلی فعلیت سے شروع کر کے کثرت کی مخصوص صورتوں کو اس سے اخذ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کوشش میں کامیاب ہونا واقعی تجربی شعور کو اپنی ذات سے تعمیم کرلینے کے مترادف ہے۔ جو فلسفہ تجربے کے مطابق نہیں ہے فشٹے اس کو باطل قرار دیتا ہے۔ اس تحقیق میں فشٹے نے جو اسلوب اختیار کیا اس کو ہم اس

کے نظریۂ علم کی بحث میں بیان کرینگے یہاں پر ہم فی الحال فشٹے کی تعلیم کے میلان اور اس کی روحِ فلسفہ کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

فشٹے نے اپنے نظریۂ حقوق اور اخلاقیات کو دو مختلف تصانیف میں بیان کیا (Naturrecht 1796) حقِ فطرت اور (Sittenlehre 1798) نظریۂ اخلاق؛ موخر الذکر اسکی تصانیف میں سب سے زیادہ اہم ہے۔

کچھ تو فشٹے کی سیرت کی سختی اور قوت کی وجہ سے اور کچھ مخصوص حالات کے باعث ژینا میں اس کا زمانہ شدید کشمکش اور بحث میں گذرا جو آخر میں ایک ناگوار حادثے میں ختم ہوا۔ ایک طرف تو فلسفے میں اس کے ہم کار لوگ اس سے اختلاف رکھتے تھے جو اس کی پیش کردہ کانٹ کے فلسفے کی اصلاح کی داد نہیں دے سکتے تھے دوسری طرف وہ دینیاتیوں سے بھی الجھ گیا جو اس سے اس لئے برہم ہوئے کہ وہ اتوار کے دن طلباء کو علمی اخلاقیات پر درس دیتا تھا۔ ان کے علاوہ طلبا بھی اس سے برانگیختہ ہو گئے کیونکہ اس نے طلبا کی اس ناتراشیدہ زندگی کی اصلاح کی کوشش کی جو قدیم زمانے سے بے عنان چلی آتی تھی طالب علموں سے جھگڑا مول لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے فشٹے کے گھر پر حملہ کیا اور اسے کچھ عرصہ کے لئے ژینا کو چھوڑ دینا پڑا لیکن سب سے اہم مناقشہ ۱۷۹۹ء میں اس کے اعتقادِ دینی کے متعلق ہوا جو مبحثِ دہریت کے نام سے مشہور ہے اس کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے بحیثیت ایک مذہبی فلسفی کے فشٹے کے نقطۂ نظر کو سمجھ لیں بغرض افہام ادعائیت اور تصوریت کے تخالف کو پیش نظر رکھنا پڑیگا۔

بظاہر ایسا معلوم ہوسکتا ہے کہ فشٹے کے فلسفہ میں فکرِ انسانی اور نفسِ انسانی کے علاوہ کسی اور اصل کی گنجائش نہیں کیونکہ فشٹے کی تجویز یہ تھی کہ ہر شے کو انا سے اخذ کرے لیکن اس نے اپنے نظریۂ علم کے پہلے ہی بیان میں اس غلط فہمی کے ازالہ کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے کہ فشٹے نے یہ اصول قایم کیا کہ شعور کے اندر جو کچھ پایا جاتا ہے وہ ضرور شعور ہی کی پیداوار ہے لیکن وہ خود ہی کہتا ہے کہ ہمارے شعور میں بہت کچھ ایسا مواد بھی

ہے جس کو ہم نے شعوری طور پر پیدا نہیں کیا جو انا ہمارے تجربے میں آتا ہے وہ ہمیشہ محدود اور ایک سلسلۂ تحدیدات میں مقید ہوتا ہے اور اشیا یا بہت سے غیر انا، اس کے باہر ہوتے ہیں جن کو اس نے خود پیدا نہیں کیا۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شعور کے اندر کسی ایسی اصل کی فعلیت پائی جاتی ہے جو محدود تجربی انا سے وسیع تر ہے۔ عالم اشیاء یا ان تحدیدات کی اساس جن میں ہمارا انائے محدود مقید رہتا ہے اسی انائے مطلق و لامحدود میں مل سکتی ہے۔ اس تحدید کی کنہ جس سے ہمارا انائے محدود اور اس کے حدود پیدا ہوتے ہیں محض نظری بحث و تحقیق سے کبھی دریافت نہیں ہو سکتی، ایک لامحدود فعلیت کو کون محدود کر سکتا ہے؟ لیکن اگر ہمارا ضمیر درست ہے اور سعی و محنت کی زندگی اعلیٰ ترین زندگی ہے تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ محدود دنیا کا وجود کیوں ہے کیونکہ بغیر مزاحمت کے کوئی محنت نہیں ہو سکتی اور بغیر ذرائع کے کوئی مقصد نہیں ہو سکتا۔ عالمِ موجودات ہمارے فرض کا مواد ہے۔ یہ یقین کہ ترقی سے موانع پر غالب آ سکتے ہیں اور ہماری ادائی فرض سے کامل روحانی آزادی حاصل ہو سکتی ہے جو ہمارا انتہائی مقصد ہے، ایک ایسے نظامِ اشیاء کے تصور پر مبنی ہے جس کے اندر ہم دیانتداری سے اور آزادی سے عمل کر سکیں۔ یہ نظام اشیا اگرچہ حسی تجربے کا معروض نہیں ہوتا لیکن جب کبھی میں نصب العینی محرکات سے عمل کرتا ہوں تو اپنے آپ کو اس نظام کا ایک رکن محسوس کرتا ہوں۔

مذہب کا حقیقی جوہر یہی ہے کہ انسان اس قسم کے اخلاقی نظام کائنات پر اپنی زندگی تعمیر کرے جو الٰہی ہے اور رفتنی و گذشتنی نہیں۔ اور یہ محسوس کرے کہ انسان کے تمام فرائض اسی نظام سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کی ادائیگی اس نظام کے ارتقا میں ممد ہوتی ہے کیونکہ یہ نظام کوئی آلان کما کان کامل و مکمل وجود نہیں اس کی ہستی ارتقائے مسلسل میں ہے۔ یہ کوئی ممکن اور حادث نظام نہیں جس کے متعلق یہ فرض کرنا پڑے کہ ہم سے خارج میں کوئی ہستی ہے جو اس نظام کی خالق ہے اگر اس اخلاقی نظام کو لوگ ایک شخص کی طرح تصور

کرلیں تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ایسا سمجھنے سے اس تصور کو واضح اور روشن کرنا مقصود ہو لیکن اگر کوئی خدا کو ایسا مستبد وجود سمجھے جس کی عنایات پر مستقبل کی مسرتوں کا انحصار ہے تو ایسا شخص ایک بت کی پرستش کر رہا ہے اور حقیقی خدا کا منکر ہے اصل لامحدود انائے مطلق یا اخلاقی نظام کائنات کو فکر میں مقید کرنے کی کوشش ہمیشہ ناکام رہیگی کیونکہ ہر تصور ایک قسم کی تحدید ہے جو کچھ اندیشے میں آجاتا ہے وہ خدا نہیں رہتا اسی لئے خدا کا ہر معین تصور ایک توہم تراشیدہ بت ہوتا ہے۔

فشٹے نے ان خیالات کو تین مختلف کتابوں میں بیان کیا پہلے اپنی کتاب (Uber den Grund unseres Glaubeus an eine Gottliche Welts regierung 1878) میں اور اس کے بعد جب سرکاری طور پر اس کے عقاید کے خلاف شکایت ہوئی تو اس نے نہایت زوردار مناظرانہ رسالہ اس پر لکھا مرافعہ الی العوام' (Appellation an das Publikum) اور آخر میں ۱۷۹۹ء میں جواب استغاثہ عدالت' شائع کیا۔ اس مناقشے کا قصہ یہ ہے کہ فشٹے کی کتاب کے خلاف ایک گمنام رسالہ لکھا گیا جس کی بنا پر حکومت سکسنی نے فشٹے کی کتاب کو ضبط کرلیا اور حکومت وائمر سے شکایت کی کہ ژینا کی یونیورسٹی میں دہریت کی تعلیم ہوتی ہے جس میں سکسنی کی رعایا بھی تعلیم پاتی ہے۔ اس کا جواب فشٹے نے مذکورۂ بالا مناظرانہ رسالے میں دیا وائمر کے حکام کی خواہش تھی کہ اس معاملے کو دبادیں اور کچھ زیادہ نہ بڑھائیں وہ نہ سکسنی کی حکومت کو ناراض کرنا چاہتے تھے اور نہ فشٹے کے کام میں مداخلت کرنا پسند کرتے تھے ان کی اصل خواہش یہ تھی کہ فشٹے خاموش رہے لیکن یہ اس کی فطرت کے خلاف تھا اس نے حکومت وائمر کے ایک رکن کو بڑا سخت خط لکھ دیا۔ تمام مشیران خاص جن میں گوئٹے بھی تھا اس خط سے برہم ہو گئے اور فشٹے کو بغیر کسی تکلف کے برخاست کر دیا گیا۔ یہ جامعہ کی آزادی میں ایک نہایت زبوں مداخلت تھی کیونکہ حکومت نے اپنے خط میں فشٹے کی تعلیم پر فتوے دیا تھا طلباء کے مکرر احتجاج کے باوجود حکومت اپنے فیصلے پر اڑی رہی اور فشٹے کو ژینا چھوڑنا پڑا۔

اس کے بعد کچھ سالوں تک فشٹے برلن میں کنج عزلت میں اپنے فلسفے پر نظر ثانی کرتا اور اُسس کو دوبارہ ڈھالتا رہا اور عوام میں عام فہم لیکچر دیتا رہا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ژینا کی تصانیف اور اس کے بعد کی تصانیف میں نقطۂ نظر کا کوئی اساسی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فرق تو ضرور ہے لیکن اس کو اصولی فرق اسی حالت میں سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم اُسس کے (Wissenschaftslehre) (نظریۂ علم) کو اس کی پہلی شکل میں اس امر کی ایک کوشش تصور کریں کہ جزئی محدود اور تجربی انا سے ہر شے کو اخذ کیا جائے لیکن ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ یہ خیال اس کتاب کی نسبت صحیح نہیں۔ اپنی اولیں تصانیف میں بھی فشٹے خالص تصوریت کی تعلیم نہیں دیتا کیونکہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی ایسی شے بھی عمل کرتی ہے جس کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ اسے ہم نے شعوری طور پر پیدا نہیں کیا اس نامعلوم عامل کو وہ محض تمثیلاً ایک انا کہتا ہے۔ بربنائے تمثیل تجربی انا سے انائے مطلق کی طرف گذر کر فشٹے اپنی تصوریت کو قائم رکھتا ہے اور تمام وجود کو فکر کی علامت یا اس کا شہود و تصور کرتا ہے۔ لیکن اپنی بعد کی تصنیفوں میں اُسس کی تعلیم یہ ہے کہ یہ فکر یا انائے لامحدود، ہر شے جس کا مظہر ہے، خود ایک حقیقت مطلقہ ایک حیات، ایک نور کا محض ظہور ہے جس کی چند کرنیں چھن کر ہمارے شعور تک پہنچی ہیں وہ پہلے سے زیادہ اُسس صوفیانہ عنصر پر زور دیتا ہے جو تمام فکر شعوری کے ماورا ہے اور جو اس کے نظریۂ علم کی پہلی صورت میں بھی موجود تھا اس کے بعد اس کے تاثر میں ایک تغیر واقع ہوا، یا ہو سکتا ہے کہ تاثر کا تغیر پہلے واقع ہوا ہو اور اسی تغیر نے اس کا نقطۂ نظر بدل دیا ہو۔ اپنی پہلی تصانیف میں فشٹے نے سعی پیہم پر بہت زور دیا تھا اور اُسس کا یہ اعتقاد بھی کہ کائنات میں ایک اخلاقی نظام ہے، دراصل عمل صالح ہی کا مذہب تھا بعد ازاں اپنے اندر وہ اس سرچشمۂ حیات کو بہت زیادہ محسوس کرنے لگا جو ہمارے باطن سے ابلتا ہے اور جسے نہ ہمارا ارادہ پیدا کر سکتا ہے اور نہ ہماری عقل۔ اس کی کتاب (Anweisung ہدایتِ سعادت، خاص طور پر اسی نقطۂ نظر کی (Zum seligen Lehen 1806)

منظہر ہے۔ اس کے عام فلسفیانہ اور نفسیاتی نظریات جو اس نے بعد میں قائم کئے اس کی اس تصنیف میں ملتے ہیں جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ (Die Tatsache des Bewusstseins) وہ امور شعور۔ جن تغیرات کا ہم نے ذکر کیا ہے اُن کے ساتھ لازمی طور پر اس کا مناظرانہ انداز بھی بدل گیا۔ اب تک وہ مذہبی راسخ الاعتقادی اور ادعائیت ہی پر حملہ کرتا رہا تھا اب وہ منجمد عقلی تنویر' کے درپے ہو جاتا ہے جسے وہ ایک کھوکھلی اور سلبی تحریک سمجھتا ہے جو اپنے مُردہ تصورات پر مطمئن رہتی ہے اور جسے روحانی امور کا کوئی گہرا احساس نہیں ہوتا۔ یہ مناظرہ اس وجہ سے خاص طور پر باعث دلچسپی ہو جاتا ہے کہ اس کے سلسلے میں اس کو موقع ہاتھ آیا کہ روحانی زندگی کے تاریخی ارتقا کا نظریہ پیش کرے یہ مضمون اس کی نہایت قابل غور تصنیف (Die Grundzügie des Gegen wortigen Zeutalters 1806) دورِ حاضر کی خصوصیات' میں ملتا ہے۔ اس میں اس نے انسانی ترقی کے پانچ دور قائم کئے ہیں۔ پہلے دور میں 'معقول جبلت' کی حکمرانی ہوتی ہے افراد کا ایک گروہ پیدا ہوتا ہے جو علم و فن کی مدد کے بغیر شریفانہ اطوار سے اپنی زندگی کو مرتب کرتا ہے۔ پھر قدرتی طور پر ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ یہ راست فطرت قوم وحشیوں میں منتشر ہو جاتی ہے اور تہذیب کا وحشت سے تصادم ہوتا ہے دوسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ انھیں باتوں کو جن کی محرک جبلت معقول تھی بعض سربرآوردہ لوگ دوسروں کے لئے قانون اور معیار بنا دیتے ہیں یہ زمانہ دور استناد ہے حریت اور ذوقِ حکمت اس سند و تسلط کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں اور استناد پر فتح حاصل کر لیتے ہیں لیکن پہلے پہل اس خالی حُریت سے ہر قسم کے معیارات فنا ہو جاتے ہیں اور افراد کی ذاتی اور بے قاعدہ قوتیں اور احساسات باقی رہ جاتے ہیں لوگ ماضی کو جہالت اور ظلمت کا زمانہ سمجھ کر اس کی طرف سے منہ پھیر لیتے ہیں اور اپنے نئے تصورات کو تمام اشیاء کا معیار بنا لیتے ہیں بغیر اس کے کہ کوئی سچی سمجھ ان میں پیدا ہو۔

یہ زمانہ ہر شے کو اپنے نئے تصورات کی روشنی میں دیکھتا اور بہت سے قدیم معیارات و روایات کو ترک کرتا ہے۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ فشٹے یہاں پر خود اپنے دور کو بیان کر رہا ہے۔ چوتھے دور کی خصوصیت امتیازی اس کے نزدیک 'معقول علم' ہے یعنی سچی اور کامل سمجھ جس کو اپنے کام کی عظمت کا واضح احساس ہو لیکن خالی علم کافی نہیں ہوتا جب 'معقول علم' کے ساتھ معقول فن بھی ترقی کرے جو تمام انسانی تعلقات کو معقول علم کے مطابق مرتب کرے۔ فشٹے خود اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ تیسرا دور باقی دوروں سے بیّن طور پر مخالف ہوتا ہے دیگر تمام ادوار میں ایجابی قوتیں کام کرتی ہیں یعنی اس سے پہلے جبلت اور استناد اسکے بعد علم اور فن۔ یہ دور دور عبور ہوتا ہے۔ فشٹے درحقیقت کانٹ اور شلر کیطرح تین ہی منازل کا قائل ہے ایجابی سلبی اور پھر ایجابی، ایجابی قوتیں تحلیل سے گذر کر ترکیب کی طرف بڑھتی ہیں۔ دورِ معاصر خصوصاً اٹھارھویں صدی کے عقلی اور انتقادی میلان سے بیزار ہو کر وہ ایسے زمانے کا انتظار کرتا ہے جس میں زندگی کی نسبت زیادہ گہری سمجھ پیدا ہو۔

اس زمانے میں جو اہم واقعات ہو رہے تھے وہ فشٹے کے لئے اس امر کا محرک ہوئے کہ وہ اپنی قوم اور اپنے معاصرین کو اور زیادہ دلدوز پیرائے میں مخاطب کرے۔ ژینا کی جنگ کے بعد فرانسیسی فوجوں نے برلن پر قبضہ کر لیا اور فشٹے کونگز برگ چلا گیا جہاں وہ کچھ عرصہ تک یونیورسٹی میں درس دیتا رہا جب اس شہر پر بھی دشمن کا قبضہ ہو گیا تو وہ کچھ مہینوں کے لئے کوپن ہاگن چلا گیا۔ صلح ہو جانے پر وہ برلن واپس آگیا لیکن فرانسیسی فوجیں کئی سال تک وہیں پڑی رہیں۔ اب پرشیا کے احیا کا زمانہ آگیا تھا اور فشٹے ان ممتاز لوگوں میں سے ہے جنھوں نے افکار اقوال اور اعمال سے قومی احیاء کے لئے جانفشانی کی۔ ۱۸۰۷ء ۱۸۰۸ء کے موسم سرما میں اس نے برلن میں اپنے مشہور 'خطبات بہ قوم المانی' (Reden an dic deutschen Nation) پڑھے۔ ظاہری جنگ ختم ہو چکی ہے اب سیرت اور خیالات کی باطنی جنگ شروع ہونی چاہیے دشمن کے غلبے کی وجہ سے قوم کو اپنی خارجی زندگی پر کوئی تصرف نہیں رہا لیکن

نئی نسل کی تعلیم و تربیت ابھی تک اس کے اختیار میں ہے اس باقی ماندہ اقتدار کو ایک ایسی نسل کے ڈھالنے میں صرف کرنا چاہیئے جو اعلےٰ مقاصد کو پیشِ نظر رکھ کر ان کے لئے ایثار کر سکے۔ کسی ایک گروہ کو نہیں بلکہ تمام قوم کو بیدار ہونا چاہیئے اور سب سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ سیرت کے آزادانہ ارتقا کا موقع حاصل ہونا چاہیئے۔ تعلیم کا نقطۂ آغاز ہر شخص کی فطری حاجت اور طبعی تحریک ہونی چاہیئے کیونکہ تعلیم کسی شخص کی فطرت میں کوئی ایسی بات نہیں ڈال سکتی جس کے جراثیم پہلے سے اس کی فطرت میں موجود نہ ہوں۔ ہر شخص عزت چاہتا ہے اور اگر اس کو ابھی تک عزتِ نفس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی تو کم از کم دوسروں کی نظر میں عزت چاہتا ہے۔ اس احساس کی بہترین صورت سے آزادانہ طور پر عمل کے نصب العین قائم کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ صرف وہی مقاصد جو طبیعت نے آزادانہ طور پر خود اپنی باطنی تحریک سے پیدا کئے ہیں، ایک زندہ جذبہ پیدا کر سکتے ہیں جو باتیں خارج سے طبیعت میں ڈالی گئی ہیں وہ کبھی کوئی خاص اثر پیدا نہیں کر سکتیں المانی قوم خاص طور پر روحانی آزادی اور فکر و ایمان کی نسبت خود اختیاری کے ذوق کی وجہ سے اس قسم کی فطری تعلیم کو قبول کر سکتی ہے۔ لوتھر کی اصلاح کلیسا کانٹ کا فلسفہ اور پسٹالو تزی (Pestalozzi) کا نظام تعلیم اسی قوم کے کارنامے ہیں۔ پسٹالو تزی کے اساسی تصورات کا اطلاق فشٹے نے وسیع پیمانے پر کیا اس بڑے ماہر تعلیم سے اس کی ملاقات سوئٹزرلینڈ کے دورانِ قیام میں ہوئی تھی۔

سنہ ۱۸۱۰ء میں جامعۂ برلن کی بنا ڈالی گئی اور فشٹے اس میں پروفیسر ہو گیا سنہ ۱۸۱۳ء کی جنگ آزادی میں اس نے چاہا کہ فوج کے ساتھ بحیثیت واعظ میدانِ جنگ میں جائے گو اس کی یہ تجویز صورت پذیر نہ ہوئی لیکن وہ ایک دوسری شکل میں جنگ کا شکار ہو گیا۔ اس کی بیوی ہسپتال میں مجروحینِ جنگ کی مرہم پٹی کرتی تھی وہاں سے وہ ایک متعدی بخار میں مبتلا ہوئی اور اس کی وجہ سے یہ بیماری فشٹے کو لگی اور اس نے اسی بیماری میں سنہ ۱۸۱۴ء میں وفات پائی۔

(ب) نظریۂ علم

(WISSEUSCHAFTSLEHRE)

فلسفیانہ مباحث میں فشٹے کی نہایت اہم اعانت اعلی اور ابتدائی شکل میں اس کا نظریۂ علم ہے ہم یہاں پر صرف اسی کو مدنظر رکھیں گے۔

ہمیں تمام علم کے اصل اصول کو دریافت کرنا ہے اگر میں اپنے شعور پر غور کروں تو میں دیکھتا ہوں کہ میں انا اور غیر انا دونوں پر نگر کر سکتا ہوں۔ لیکن غیر انا بھی میرے فکر میں ایک روحی فعلیت کے توسط سے آتا ہے جو انا کا ایک عمل ہے غیر انا کا وجود انا کی فعلیت سے ہے ہم شاید بعض معیّن اشیاء کے حقیقی وجود کو فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن اس لزوم یا جبر کے لئے یہ مقدم ہے کہ کسی ایسی ہستی کو فرض کریں جو مجبور یا پابند ہوتی ہے۔

تحدید سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی ہستی ہے جو محدود ہوئی ہے ہر قسم کے علم میں یہ امر مقدم ہے کہ کوئی آزاد لامحدود روحی فعلیت ہے جو ہر جزئی تصور میں متعین یا محدود و معلوم ہوتی ہے لیکن جو مطلقاً کسی ایک واحد تصور میں مقید نہیں ہوتی ہمارے بلا واسطہ شعور میں یہ اصلی فعلیت ظاہر نہیں ہوتی ہم جب اپنے شعور پر نظر کرتے ہیں تو اس فعلیت کے جزئی مظاہر ہمارے سامنے آتے ہیں ہمارا ارادہ اور ہمارا مبدء عمل کبھی براہِ راست ہمارے شعور کا معروض نہیں بنتا۔ حدود اور نتائج کا ہمیں ادراک ہوتا ہے لیکن وہ ہستی جو محدود ہوئی ہے اور جس نے نتائج کو پیدا کیا ہے وہ مدرک نہیں ہوتی۔ اس لئے سب سے پہلا اصلِ اصول کوئی حقیقت موجودہ یا امر واقعہ نہیں بلکہ ایک عمل ہے جیسا کہ ڈیکارٹ کے اس مقولے میں پایا جاتا ہے کہ میں شعور کرتا ہوں اس لئے میں ہوں' اور کانٹ کا ترکیب کو شعور کی امتیازی خصوصیت قرار دینا بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ اصلی فعلیت یا انائے مطلق تامل اور تجرید کے ذریعے سے دریافت ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ توجہ کو

اس فعلیت پر جمائے رکھیں جو تقسیم اور تحدید سے ماوراء ہے جس کے اندر نفس اور معروض یا عمل اور نتیجہ کا تخالف نہیں پایا جاتا۔ اس چیز کے ادراک کے لئے جو براہِ راست ادراک میں نہیں آتی اور نہ کسی تصور کا جامہ پہن سکتی ہے کیونکہ یہ تصور کے لئے تقابل اور تخالف مقدم ہے، اعلیٰ درجے کے باطنی اور خالص عقلی وجدان کی ضرورت ہے ہماری ہستی کا یہ باطنی اور فعلی جوہر روحی قوت اور حریتِ ذات کے ذریعے سے منکشف ہوتا ہے۔ اکثر لوگوں کو یہ آسان تر معلوم ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو چاند کے اندر کوہِ آتش فشاں سے ابلتی ہوئی نارِ سیال فرض کرلیں، بجائے اس کے کہ اپنے تئیں ایک خالص روحی فعلیت تصور کریں فشٹے کا نظریۂ علم اس روح کے مفروضے کو رد کر دیتا ہے جو جسم سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے۔ فشٹے نے بعد کی ایک تصنیف میں اس کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے (Die Tatsachen des Bewusstseins) Stuttgart und tubingen 1817 "میں ایک الگ روح کی ہستی کا پورے طور پر منکر ہوں یہ تصور انسان کی ایک نہایت بری ایجاد ہے یہ کوئی غیر اہم بات نہیں بلکہ ہمارے نظامِ فلسفہ میں ایک اساسی معیار ہے اس قسم کی روح پر اعتقاد رکھتے ہوئے اس نظامِ فلسفہ میں نہ صرف قائم رہنا بلکہ داخل ہونا ناممکن ہے۔

لیکن اس روحی فعلیت کو اصلِ شعور قرار دینے سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی کہ غیر انا کا وجود شعور میں کس طرح پیدا ہوتا ہے اس کے لئے ایک دوسرے اصول کی ضرورت ہے جس کو ہم پہلے اصول سے اخذ نہیں کر سکتے۔ اگر پہلے اصول کو یوں بیان کریں کہ انا اپنے آپ کو قائم کرتا ہے تو دوسرا اصول یہ ہوگا کہ انا غیر انا کو قائم کرتا ہے۔ پہلے اصول کی طرح دوسرا بھی شعور پر تامل کرنے سے دریافت ہوتا ہے لیکن اب ضرورت یہ پیدا ہوتی ہے کہ ان دو قضیوں کو کس طرح ملایا جائے اور اثبات ونفی میں کس طرح اتحاد و ترکیب پیدا کی جائے۔ یہ تب ہی ممکن ہوسکتا ہے جب کہ ہم ایک تیسرا اصول قائم کریں کہ "انا ئے مطلق انائے محدود کو محدود غیر انا کے مقابلے میں پیدا کرتا ہے"

اس ترکیب کے ذریعے سے ہم اپنے بلا واسطہ شعور کی طرف واپس آتے ہیں جس کی توجیہ نہ افتراض سے ہوسکتی ہے کہ ایک انا کا وجود مطلق ہے اور نہ اس افتراض سے کہ ایک غیر انا کا وجود مطلق ہے بلکہ اس سے کہ شعور انا غیر انا کی باہمی تحدید اور باہمی تعامل کا مظہر ہے۔

فشٹے کے اس اسلوب تفکر کو اسلوب تضاد کہہ سکتے ہیں (Antithetical method) پہلے ایک قضیہ قائم کیا جاتا ہے جو حقیقت کے ایک اساسی پہلو کو واضح کرتا ہے اس کے بعد ایک دوسرا قضیہ آتا ہے جو ایک ایسے متخالف عنصر کو پیش کرتا ہے جس کو پہلے قضیہ سے اخذ نہیں کرسکتے آخر میں ان دونوں کو متحد کر دیا جاتا ہے۔ متخالف عناصر میں اتحاد پیدا کرنے کی ضرورت پہلے ہی اس اصول میں مضمر تھی کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ ایک واحد ناقابل تقسیم فعلیت سے سرزد ہوتا ہے اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ تخالف اساسی نہیں ہوسکتا ہمارا شعور یا انائے تجربی خواہ کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو لیکن اس کے تمام افعال اور تمام انفعال کا مبداء انائے مطلق ہے۔

یہاں پر ہمارا کام اس کی تفصیل بیان کرنا نہیں کہ فشٹے نے اس اسلوب استدلال سے کیا کیا کام لیا جس میں ہر ترکیب سے ایک اثبات پیدا ہوتا ہے جو پھر نفی میں سے گذر کر ایک نئی ترکیب پیدا کرتا ہے۔ یہ طریقہ بہت کارآمد ہے لیکن فشٹے کے تفصیلی اطلاق میں یہ جا بجا بے اصول اور غیر مثمر ہوگیا کیونکہ اس کو مفید طور پر تفصیلات پر عائد کرنے کے لئے کثیر نفسیاتی مواد اور تجربے کی بہت جامع و مانع تحلیل کی ضرورت تھی جو فشٹے کو اس وقت میسر نہیں تھی فشٹے کا مقصد یہ تھا کہ کانٹ نے جن اصول و صور کو محض ایک خارجی ترتیب میں مرتب کر دیا ہے ان کو ایک بنیادی اصول سے اخذ کیا جائے۔ اس کے نزدیک قانون عینیت اس کے اولین اصول میں مضمر ہے۔ یہ قضیہ کہ الف مساوی ہے الف کے (ا = ا) اصل میں انا کی خالص عینی اور مسلسل فعلیت کی نسبت ہے وقت، تب پیدا ہوتا ہے جب کہ انا کے مختلف افعال مثلاً اثبات انا اور اثبات غیر انا اس طرح واقع ہوں کہ وہ ایک معین طریقے

سے ایک دوسرے پر منحصر ہوں صورت مکان اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ "غیر انا" کے مختلف تعینات اس طرح وجود میں آئیں کہ وہ ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں لیکن ان کے تسلسل میں کہیں شکست نہ ہو اور وہ ایک دوسرے پر اس طرح منحصر نہ ہوں جس طرح کہ ترتیب زمانی میں تعینات ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں اصولِ تعلیل تیسرے اصول کے تقضمن میں آجاتا ہے جو باہمی تحدید اور انا و غیر انا کے مابین باہمی تعامل کا متقاضی ہے۔ جب غیر انا کے مختلف تعینات کو ایک دوسرے پر منحصر تصور کیا جاتا ہے جیسا کہ حکمتِ فطری (نیچرل سائنس) میں ہوتا ہے تو غیر ارادی طور پر فعلیت کو جو انا کا خاصہ ہے غیر انا میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح سے فشٹے تجربی شعور کی صرف صور عامہ کو حاصل کر سکتا ہے شعور کا مخصوص مظروف اس سے اخذ نہیں ہوتا اور اس کا مقصد بھی صرف اتنا ہی تھا۔ کائنات کی جو تصویر عام شعور میں ہوتی ہے وہ ایک غیر ارادی فعلیت کی پیداوار ہے جس سے ہم کو خود آگاہی نہیں ہوتی۔ زمان و مکان منطقی عینیت تعلیل، ان سب صور کو ہم صفاتِ حسیہ کی طرح معروض پر ڈال دیتے ہیں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہماری تمثال کائنات محض ایک دھوکا ہے دھوکا صرف کسی حقیقت کے مقابلے میں ہو سکتا ہے لیکن یہاں پر کسی حقیقت سے کوئی تخالف نہیں بلکہ اصلِ حقیقت اسی فعلیت میں ہے جو ہمارے علم کے بغیر ہمارے شعور میں اس کائنات کا تمثل کرتی ہے اور یہ فعلیت لازم اور واجب ہے اور قانون کے مطابق عمل کرتی ہے۔ صرف حکیمانہ تفکر ہی جو روزمرہ کے عملی شعور سے الگ چیز ہے اس گہری اور پنہاں قوت کا انکشاف کرتا ہے جو ہمارے انائے محدود میں عمل کرتی ہے اور اسی انکشاف سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کس طرح ہر انا میں ایک ہی کائنات متمثل ہوتی ہے فشٹے نے مسئلۂ علم کا یہی حل پیش کیا ہے۔

اگر ہم فشٹے کے اسلوب تحقیق اور اس کے نتائج کو سمجھنا چاہیں تو ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ اس کا دوسرا اصول اس کے پہلے اصول سے اخذ نہیں ہو سکتا یہی بات ہے جس کی وجہ سے اس کا اسلوب تخالف (Antithetical method)

ہیگل کے اسلوب استدلال (Diabetical method) سے الگ چیز ہے
اسی سے خالص نظری علم کے حدود کا بھی پتہ چلتا ہے جس پر فشٹے نے خود بہت زور
دیا ہے اور جو اُس کے نظام کی خصوصیت امتیازی ہے کیونکہ فوراً سوال پیدا
ہوتا ہے کہ انائے مطلق اپنے اندر غیر انا کو کس طرح اور کس لئے پیدا کرتا ہے
اس کی خالص علمی فعلیت کے اندر مزاحمت کہاں سے آجاتی ہے اصلی فعلیت
کا خط مستقیم منحنی کیسے ہو جاتا ہے فشٹے کہتا ہے کہ محض علمی نقطۂ نظر سے اس سوال
کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا۔ اس مزاحمت یا انحنا کی توجیہ کے لئے ہمیں قوت
مطلقہ سے خارج ایک قوت کو ماننا پڑے گا اور یہ ایک متناقض بات ہوگی
ہم اس کو صرف اپنے اخلاقی شعور کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں جو سعی و محنت
اور حصول مقاصد اعلیٰ میں جد و جہد کو راس الفضائل سمجھتا ہے محنت کے لئے
جد و مزاحمت اور پیکار کا ہونا لازمی ہے ایک عالم جس میں کثیر تعداد میں
غیر انا اشیا ہیں اس کی اخلاقی اہمیت یہ ہے کہ اس میں محنت اور جہاد
ممکن ہوتا ہے۔ فطرت ہمارے فرض کا مواد ہے ایک شے یا معروض کے بھی
معنی ہیں کہ وہ ہمارے سامنے ہیں (Gezenstand) اور ہمارے مقابل
ہونے کے معنی ہمارے مخالف ہونا ہے (Widerstand) نظام تحدیدات
کے بغیر اخلاقی زندگی ممکن نہیں ہو سکتی ہمارا مقصد اعلیٰ حریت اور اختیار ہے
اور یہ ان تمام موانعات سے جد و جہد کرنے سے حاصل ہوتا ہے جو ہمارے
انا کے مزاحم ہوتے ہیں زندگی کی نسبت نظری صداقت کی کنجی بھی عمل ہی کے
ہاتھ میں ہے۔

نظری فلسفہ کی طرح عملی فلسفہ کے لئے بھی پہلا اصول مقدم ہے اس
اصول کو قائم کرنے میں فشٹے کا اس امر پر زور دینا کہ فعلیت ہماری ہستی کا اساسی
عنصر ہے اخلاقیات کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔ خارجی تہیجات اور
فرائض کو الگ کر کے بھی ہماری فطرت میں محض عمل کی خاطر عمل کرنے کی
تحریک پائی جاتی ہے۔ اس تحریک کا ظہور ضمیر میں بھی ہوتا ہے اور
فطری جبلتوں میں بھی۔ کانٹ کا حکم اطلاقی (Categorical Imperative)

جس کی وہ خود کوئی توجیہ نہ کر سکا اس اصلی تحریکِ عمل کی روشنی میں قابل فہم ہو جاتا ہے حسی جبلتوں کی عناں گیختگی بھی اسی تحریکِ عمل کے باعث سے ہے۔ ہر قسم کی اشیاء ہم کو شروع ہی سے ادنےٰ یا اعلےٰ تحریکات کی تسکین کے لئے یا ذرایع معلوم ہوتی ہیں یا موانع اور حدود۔ ہمارا نظریۂ کائنات آغاز ہی سے عملی ہوتا ہے نشتے "نظریۂ علم" میں کہتا ہے کہ ہمارے تمام نظام تصورات کا انحصار ہماری طبعی تحریکات اور ہمارے ارادے پر ہے۔

(ج) اخلاقیات

جب طبعی جہد وطلب بعض مخصوص معروضات کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے جو ہر فرد کی سیرت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، تو وہ فطری جبلت کے طور پر ختم ہوتی ہے اور تسکین یا لذت میں انجام پذیر ہوتی ہے لذت کے ذریعے سے ہم اشیاء پر منحصر ہو جاتے ہیں لیکن اس جہد وطلب کی لا انتہا ہی کی وجہ سے جو تمام اشیاء کے مقابلے میں میری حریت کا اعلان کرتی ہے میرے اندر ایک ایسا شعور بیدار ہو سکتا ہے جو حالاتِ حاضرہ سے قطع نظر کر کے دیگر امکانات میرے سامنے پیش کرے۔ میری آزادی کا انحصار اسی پر ہے۔ وہی ایک اصلی تحریک ہے جو ایک طرف فطری جبلت میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری طرف تفکر اور آرزوئے حریت میں جو ہم کو حواس کی محتاجی سے رہائی دلا سکتی ہے۔ فطری جبلت اور آزادی کی خواہش میں لازمی طور پر تخالف نہیں ہے ہر فطری حاجت کو اس انداز سے پورا کیا جا سکتا ہے کہ وہ اعلےٰ درجے کی آزادی اور اختیار کے حصول کا ذریعہ بن جائے۔ اس سے ہم کو ایک اخلاقی قانون حاصل ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ "ہر عمل اس انداز کا ہونا چاہیئے کہ وہ اس سلسلے کی ایک کڑی بن سکے جو کامل روحانی آزادی تک پہنچتا ہے"۔ اسی طریقے سے انائے لامحدود کا تحقق عالم تجربی میں ہو سکتا ہے انا نے جو حدود قائم کئے تھے وہ

رفع ہو جاتے ہیں اس کمال کا نصب العین لامتناہی ہے لیکن اس سے مسلسل تقرب حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ جو مقصد ہم حاصل کر چکتے ہیں وہ ایک بلند تر مقصد کا نقطۂ آغاز بن جاتا ہے۔ جب ہماری اساسی تحریکِ عمل کی یہ دونوں صورتوں یعنی فطری جبلت اور خواہشِ حریت میں موافقت ہو جاتی ہے تو ہمیں عزتِ نفس کا احساس ہوتا ہے جس کی مسرت کا انداز لذتِ حواس سے بالکل الگ چیز ہے شاید یہ بہتر ہو گا کہ لذت کے لفظ کا اطلاق ہی اس پر نہ کیا جائے۔ اس کی برعکس صورت میں جب حریت وحواس میں کشمکش ہوتی ہے تو تحقیرِ نفس کا احساس ہوتا ہے۔ اس قسم کے احساسات کے ملکہ کا نام ضمیر ہے۔ صرف وہی عمل اخلاقی ہو سکتا ہے جو ضمیر سے سرزد ہو۔ خارجی جبر واقتدار کے ماتحت عمل کرنا بے ایمانی اور بد دیانتی ہے۔ سب سے پہلا اخلاقی حکم یہ ہے کہ "اپنے یقین فرض کے مطابق عمل کر" اور یہ یقین اس طرح حاصل نہیں ہوتا کہ عمل زیر غور کو صرف ہنگامی خیالات اور حالات حاضرہ کی کسوٹی پر پرکھا جائے بلکہ اس کا مقابلہ ہر ممکن تصور سے کیا جائے جو ذہن میں آ سکتا ہے اور اس کے بعد دیکھا جائے کہ کیا یہ عمل ایسا ہے کہ میں اس کو ابدالآباد تک اپنی طرف منسوب کر سکتا ہوں۔ ہر اخلاقی عیب کاہلی کا نتیجہ ہوتا ہے سوچنے کی زحمت گوارا نہ کرنا موجودہ حالت میں سے نکلنے کی تکلیف نہ اٹھانا اور جس راستے پر کہ حالات نے ڈال دیا ہے اسی پر پڑے رہنا یہ سب کاہلی اور جمود کے مظاہر ہیں۔ کاہلی بزدلی اور جھوٹ کی طرف لے جاتی ہے انسان غلامی میں آسودہ ہو جاتا ہے اور اس سے نکلنے کی جدوجہد کو روح فرسا سمجھتا ہے اور انسان ایسی چیزوں پر ظاہر داری اور ریاکاری کا پردہ ڈالے رکھتا ہے جن کی حمایت میں وہ کھلم کھلا آمادۂ پیکار ہونا نہیں چاہتا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی کی طبیعت میں آزادی کی خواہش موجود نہ ہو تو اس کے اندر اس تحریک کا پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ ایسی حالت میں انسان اپنے اندر سے قوت کس طرح پیدا کرے اس کا جواب فشٹے نے اپنے نظریۂ جبلتِ معقول میں دیا ہے اور اپنی کتاب خصوصیات

دورِ حاضر (Grundzugen des Gegenwartigen Zeit esters) میں اس کو تشریح و بسط سے بیان کیا ہے گو وہ نظریۂ اخلاق (Sittenlehre) میں بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا تھا چند افراد میں تحریکِ حریتِ عمل ایسی زبردست ہوتی ہے کہ وہ ان کو محض محسوسات سے اس درجہ بلند تر کر دیتی ہے کہ دوسرے لوگ اور وہ خود بھی اس قوت کی توجیہ نہیں کر سکتے ان کے اندر نیکی کی غیر معمولی قابلیت (Genius for virtue) ہوتی ہے۔ یہ ایسے اصفیا دوسرے انسانوں کے لئے نصب العین اور اسوۂ حسنہ ہو جاتے ہیں، لوگوں کے قلوب میں ان کے نمونے سے بیداری پیدا ہوتی ہے اور وہ سیرت کی بلندیوں کی طرف ابھرتے ہیں۔ فشتے کے نزدیک ادیانِ قائمہ کا ماخذ یہی ہے۔ جن لوگوں میں گہری روحانی قوت ہوتی ہے اور جن لوگوں کے قلوب انکی شخصیت سے متاثر ہوتے ہیں، وہ قدرتاً ان کی اس قوت کو ایک معجزہ تصور کرتے ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ تجربی انا اس کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس قسم کے معجزہ پر اعتقاد بے معنی نہیں ہوتا جب کہ وہ لوگوں کی خفتہ قوتوں کو بیدار کرنے اور ان کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنے کا باعث ہو اسی لئے انسان کے لئے لازمی ہے کہ وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرے صرف دوسرے انسانوں میں رہ کر ہی وہ انسان ہو سکتا ہے حقیقت امر یہ ہے کہ تمام انسانوں کا ایک ہی واحد مقصد ہے اور وہ یہ کہ تصورِ انا کا تحقق ہو۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے میری اپنی شخصیت میرا انتہائی مقصد نہیں ہے لیکن راس الفضائل تک پہنچنے کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے۔ جب دوسرے لوگ نیک عمل کرتے ہیں تب بھی میرا مقصد حاصل ہوتا ہے اگر ہر شخص اپنے حقیقی اعتقاد پر عمل کرے تو تمام لوگ نہایت بلند اور گہری حریت کی ترقی اور جماعتِ احرار میں عقل کے تحقق میں معاون ہوں گے۔ مذہبی اصطلاح میں جس چیز کو اتحادِ اولیاء (Communion of Saints) کہتے ہیں وہ متعدد معقول ہستیوں کے اندر ایک ہی انائے مطلق کے ظہور کا نام ہے۔ اس غیر محدود مقصد کے مقابلے میں فرد محض ایک ذریعہ اور آلہ ہوتا ہے جس کی بذاتِ خود کوئی سربندی

اہمیت نہیں۔ اسی لئے فرد کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو فنا کر ڈالے لیکن متصوفانہ مراقبوں اور ترکِ عمل سے نہیں بلکہ اُس سرمدی مقصد کے لئے زندگی میں عمل پیرا ہو کر۔ اپنی بعد کی تصانیف میں فشٹے انفرادی شخصیت کی بے اہمیتی پر بہت زیادہ زور دیتا ہے حالانکہ اور مقامات پر اس نے انفرادیت کو بہت اہم بتایا ہے آخر کار وہ انفرادی وجود کو ایک تحدید اور ایک قابلِ تنسیخ نفی سمجھنے لگتا ہے اور اُس کا انائے مطلق انائے مجازی کو فنا کر دیتا ہے اس طرح سے فشٹے کو ایک لحاظ سے عقلی مزاطبتی ہے وہ اپنی اخلاقیات کو اپنے فلسفے سے وابستہ کر کے اخلاق کے لئے ایک اساس مطلق کا جویا تھا لیکن آخر میں یہی اتحاد اُس کی اخلاقیات کے لئے تباہی کا باعث ہوا لیکن تعریف کرنے سے پیشتر اخلاقی مسائل کی بحث میں اس نے نہایت دوامی قدر قیمت کے افکار پیدا کئے۔

عملی اخلاقیات کے مسائل میں اُس کا کلیسا اور مملکت کا نظریہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کلیسا اس کے نزدیک افراد کا اتحاد ہے اس غرض سے کہ اخلاقی اعتقاد کو بیدار کیا جائے اور قوی رکھا جائے۔ یہ اتحاد مشتمل ہوتا ہے بعض علامات اور تمثیلی رسوم و شعائر پر جن کے ذریعے سے اعلےٰ ترین خیالات عالم و جاہل سب کو متاثر کر سکیں۔ صرف انہی علامات کے ذریعے سے ایک عام باہمی روحانی تاثر ممکن ہو سکتا ہے۔ خالص عقلی صورت میں اعلےٰ ترین افکار کے لئے یہ ناممکن ہے کہ عام طور پر لوگ ان کو سمجھ کر ان پر متفق ہو سکیں۔ تمثیلی انداز کی وجہ سے مجازی علامات ہر شخص کو دلکش معلوم ہوتی ہے اور اس کی تاویل غیر متعین ہوتی ہے انہیں وجوہ سے وہ مفید ثابت ہوتی ہے کسی قوم کا اخلاقی معلم خواہ لفظاً اُس کو صحیح نہ سمجھے لیکن اگر اس کے اندر دوسروں کی روحانی زندگی پر اثر ڈالنے کی زبردست خواہش موجود ہے تو وہ ایسی علامتیں استعمال کر سکتا ہے۔ احتجاجیت (Protestantism) کا تقاضا یہ ہے کہ علامات زیادہ واضح اور کامل ہوں۔ ادیانِ قائمہ کے تصورات ہی نہیں بلکہ ہر قسم کی علامتیں مثلاً شخصی خدا اور شخصی بقا محض گزارے کیلئے ہیں

جس قدر کوئی علامت ایک اعلیٰ اخلاقی نظام کائنات کے تصور کو واضح اور زندہ صورت میں پیش کر سکے اسی قدر وہ مفید ہوتی ہے۔

جس طرح پر کلیسا کی علامتیں محض گذارے کے لئے ہوتی ہیں اسی طرح مملکت بھی محض ایک گذارے کی چیز ہے۔ مملکت انسان کی صرف خارجی فطرت سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے فشٹے کا خیال ہے کہ نظریۂ حقوق اور اخلاقیات میں ایک حدِ فاصل قائم کرنی چاہیئے۔ نظریۂ حقوق کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہر شخص جو کسی غرض سے دوسروں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرتا ہے وہ دوسروں کی آزادی کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی آزادی کی تحدید کرے۔ باہمی حقوق اسی سے پیدا ہوتے ہیں مملکت کا فرض یہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے اور جب کبھی ضرورت ہو وہ جسمانی ضرورت ملکیت اور تحفظِ ذات کے متعلق جتنے امور ہیں ان میں دوسروں کی آزادی کو تسلیم کرانے کے لئے بعض افراد کو مجبور بھی کرے۔ لیکن فشٹے کسی مملکت کو صرف اسی حالت میں ناقص نہیں سمجھتا جب کہ وہ اس خارجی ضرورت کی ضامن نہ ہو سکے اس کا خیال ہے کہ مملکت تمام افراد سے حقوقِ مملکت اسی حالت میں تسلیم کرا سکتی ہے جب کہ وہ ایسی کیفیت تمدن پیدا کرے جس میں تمام انسان کچھ نہ کچھ جائداد رکھتے ہوں۔ (یہ ظاہر ہے کہ اس نظریہ میں فشٹے اس تصور سے باہر نکل گیا ہے کہ مملکت کا کام صرف انتظام و تحفظِ حقوق ہے) نظامِ مملکت ایسا ہونا چاہیئے کہ ہر شخص اپنی محنت سے زندگی بسر کرے اس کے اندر نہ نادار لوگ ہونے چاہئیں اور نہ کاہل مفت خورے۔ خیراتی آدم دوستی انسانوں کی مدد کا ایک نہایت ذلیل طریقہ ہے جس کے نتائج اچھے نہیں ہوتے۔ "حق فطرت" (Naturrecht) اور نظریۂ اخلاق (Sittenlehre) کی تصانیف میں بھی فشٹے نے بعض ایسی تجاویز اور ایسے خیالات کا اظہار کیا تھا جس کے لئے بعد میں اشتراکیت (Socialism) کی اصطلاح وضع ہوئی اپنی کتاب "مکمل تجارتی مملکت" (Geschlossenen Handelekat 1800) میں وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی تجارت کو مملکت اپنے ہاتھ میں لے لے تاکہ ہر قوم

کا اندرونی معاشی ارتقا فطری اور آزادانہ طور پر ہو سکے۔ اس کو اس سے یہ خطرہ نہیں کہ اس طریقے سے اقوام کے باہمی ارتباط میں کوئی خلل آئیگا کیونکہ اس کے نزدیک اس ارتباط کی اگر کوئی قدر و قیمت ہے تو وہ علم سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ تجارت سے۔ فشٹے جرمنی کا سب سے پہلا اشتراکی مصنف ہے۔ قانونی حقوق اور اخلاق میں بیّن فرق قائم کرنے کے باوجود اس کا نظریہ مملکت اخلاقی اغراض پر مبنی ہے۔ نظریۂ حقوق اور نظریۂ مملکت کو اس نے جس انداز سے اپنی عمر کے آخری سالوں میں بیان کیا اس میں وہ اس امر پر بہت زور دیتا ہے کہ مملکت جس کا فرض یہ ہے کہ افراد کو جبراً آزادی کی تعلیم دے اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ ہر فرد کے لئے ملکیت فرصت اور اعلےٰ تربیت کا سامان مہیّا نہ کرے۔

باب دوم

فریڈریش ولہلم جوزف شیلنگ

(FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING)

(الف) دورِ فلسفۂ فطرت

شیلنگ (Romanticism) تخئیلیت کا صحیح نمائندہ ہے فشٹے ابھی تک فلسفۂ انتقاد کے زیر اثر تھا اور شعور اور اس کے مظروف کے مابین بین فرق قائم کرتا تھا لیکن اس کو تخئیلی اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ وہ لا محدود کا طالب تھا اور اس کا نظریہ کانٹ کی لا متناہی ترقی کے تصور کا قائم مقام تھا۔ لیکن شیلنگ کی طبیعت میں یہ خالص رومنٹیک جذبہ تھا کہ فکر انتقادی کے نتائج کی بجائے وجدان اور رمزیت (Symbolism) کے عالم سے لطف اٹھائے۔ پہلے تو وہ فطرت اور فن میں مستانہ ہنگامہ انگیزی کرتا ہے اور بعد ازاں مذہب میں۔ اس قسم کے میلانات کے ساتھ یہ کوئی بڑے تعجب کی بات نہ تھی کہ پہلے وہ فشٹے کا شاگرد اور معین کار تھا اور اس کے بعد اسے فشٹے کا دایا نہایت خشک اور بنجر معلوم ہونے لگا، اس کا میلان عظیم مجازی اور علامتی وجدانات کی طرف تھا جن کے اندر اشیاء کے متناقضات کا انکشاف ہو اور اس کے ساتھ ہی ان میں

توافق بھی پیدا ہو۔ وجدانی بصیرت کو وہ اعلےٰ ترین چیز سمجھتا تھا۔ اپنے تخیلات میں جب وہ متناقضات پر زور دیتا ہے تو اس کا مقصد درحقیقت اپنی تنہا وجہ فکر میں مختلف رنگ بھرنا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب فشٹے متناقضات پر زور دیتا ہے تو اس لئے کہ وہ جد و جہد اور ترقی کے لئے لازمی اور مقدم ہیں۔ فشٹے کا فلسفہ سراپا اخلاقی ہے۔ شیلنگ نے اخلاقی مسائل کی نسبت کوئی زحمت گوارا نہیں کی۔

شیلنگ ۲۷ جنوری ۱۷۷۵ء کو ورٹم برگ میں لیون برگ کے مقام پر پیدا ہوا سولہ برس کی عمر میں وہ طالبعلمی کے لئے ٹیوبنگن گیا اپنے ہم عصر دیگر طلبا کی طرح انقلاب فرانس کا اس پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا۔ اس پر یہ شبہ کیا گیا کہ اس نے فرانس کے جنگی ترانے مارسیلی (Marsellaese) کا جرمنی میں ترجمہ کیا ہے جس کی وجہ سے ڈیوک چارلس نے طالبعلموں کے خلاف سخت تدابیر اختیار کیں۔ یہ ڈیوک وہی ہے جسے شلر نے بھی ظالم قرار دیا۔ شیلنگ نے پہلے دینیات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کے ساتھ ہی اس کو خرافیات (Mythology) اور انجیل و توریت کی تاریخی شرح سے بھی دلچسپی تھی۔ لیکن وہ بہت جلد فلسفیانہ مطالعہ میں منہمک ہو گیا اور کانٹ فشٹے اور سپائنوزا کی تصانیف کو بڑے ذوق و شوق سے پڑھ گیا۔ ۱۷۹۴ء اور ۱۷۹۵ء کے مختلف رسالوں میں اس نے فشٹے کے نظریۂ علم کی توسیع کی کوشش کی۔ دو نوجوان امیرزادوں کے اتالیق ہونے کی حیثیت سے لائپزگ میں اپنے عارضی قیام کے دوران میں اسے نیچرل سائنس میں مشغول ہونے کا موقع ہاتھ آیا اور فلسفۂ فطرت پر اپنی پہلی کتاب اس نے یہیں تصنیف کی (I deem zu einer Phileaophic der Noter 1797) شروع میں اس کا خیال یہ تھا کہ اپنے فلسفۂ فطرت کو فشٹے کے نظریۂ علم کے تکملہ کے طور پر لکھے لیکن بعد میں اس نے اس کے مخالف راستہ اختیار کر لیا جس کی وجہ سے ان یاران قدیم میں بہت تلخ مباحثہ شروع ہو گیا گوئٹے شلر اور فشٹے کے اثر سے وہ ۱۷۹۸ء میں ینا میں پروفیسر ہو گیا اور اس کے بعد وہیں درس و تصنیف میں مشغول رہا۔ رومینٹک اسکول کی جنم بھوم دراصل ینا ہی ہے دونوں بھائی شلیگل اور ان کی ذہین بیویاں نووالس ٹیک اسٹیفنز اور ایسے ہی دیگر لوگوں کا شیلنگ سے میل جول تھا اور اس جمہوریۂ ینا میں شاعرانہ فلسفیانہ مذہبی اور سائنٹفک خیالات کی گنگا بہتی تھی جس کی موجیں بعض

اد فات ہم آغوش ہوتی تھیں اور بعض مرتبہ مخالف سمتوں میں بہتی تھیں۔
I deem کے علاوہ مفصلۂ ذیل تصانیف بھی فلسفۂ فطرت سے بحث کرتی ہیں
(I deen Ester Entwurf eines Systems der Naturphilosophic 1799 Emlating zu dem Entwurf eines Systems der Natu philosophic oder : Uber den Begriff der spekutatum Physik 1799)
اپنی کتاب (System des transcendentalen Idealismus 1800)
(ماورائی تصوریت کے نظام) میں اس نے فلسفۂ طبیعی کو نظریۂ علم کے تعلق سے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ نفس اور فطرت موضوع اور معروض کی اندرونی وحدت کا انکشاف کا طریقہ صرف جمالی وجدان ہے اور صرف اسی زاویۂ نگاہ سے زندگی کے متناقضات خصوصاً علم اور عمل کا تناقض رفع ہو سکتا ہے۔ ۱۸۰۱ء میں اس نے اپنے نظریہ کو ایک مجرد نظام کی صورت میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کو مکمل نہ کر سکا لیکن (Method des akademischen Studiums) "طریق مطالعۂ مدرسی" میں جو ۱۸۰۳ء میں شائع ہوئی شیلنگ کے خیالات ہمیں بسوط اور زیادہ آزادانہ صورت میں ملتے ہیں جو انھوں نے پہلے دور کے آخر میں اختیار کی ۱۸۰۳ء میں ژینا سے چلے جانے کے بعد اس کی تصنیف نے ایک نئی سمت اختیار کی اور اس کے بعد بہت جلد رک گئی لیکن شیلنگ کے تفکر میں اس عظیم مذہبی فلسفیانہ دور کو بیان کرنے سے پہلے یہ لازم ہے کہ اس کے طبیعی فلسفہ کو مختصراً بیان کیا جائے۔

سب سے پہلے شیلنگ بنام تصوریت اس کا تقاضا کرتا ہے کہ فطرت کو اس سے بہت زیادہ مثبت تصور کیا جائے جیسی کہ فشٹے کے فلسفہ میں ممکن ہو سکتی تھی جہاں اس کی حیثیت محض ایک تحدید یا ذریعے کی ہے شیلنگ کہتا ہے کہ عالم روحی کے اسرار تب تک منکشف نہیں ہو سکتے جب تک کہ ہم خارجی فطرت کو اچھی طرح نہ سمجھ لیں اور اس کو ایک اجنبی قوت تصور نہ کریں۔ فشٹے کے ہاں فطرت محض ایک معروض ہے لیکن معروض اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے جب کہ وہ نفس کا ہم ذات ہو۔ فطرت اسی حالت میں سمجھ میں آسکتی ہے جب کہ اس میں روح کا انداز پایا جائے۔ جب ہم یہ دریافت کرتے

ہیں کہ روح کے اندر جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ پہلے سے فطرت میں موجود ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کسطرح روح فطرت کے اندر سے پیدا ہوئی ہے۔ روح فطرت کی خارجیت میں سے ہوتی ہوئی اپنے باطن کا عرفان حاصل کرتی ہے جدید طبیعیات نے یہ کوشش کی ہے کہ فطرت کی ہر چیز کو حرکت میں تحویل کر دے اور ہر شئے کی توجیہ مادی ذروں کے باہمی تعامل سے کرے۔ اگر فطرت کی یہی جامع توجیہ ہے تو اس سے دو میں سے ایک صورت لازم آتی ہے یا نصب العین "مطلقاً" ترک کرنا پڑیگا یا یہ فرض کرنا پڑیگا کہ وہ فطرت کے اندر کہیں خارج سے داخل ہوا ہے۔ شیلنگ کے نزدیک فطرت کی مقصدیت کی یہ توجیہ کہ یہ الہی عقل کا نتیجہ ہے حکمت اندوزی نہیں بلکہ ایک تعقباتہ تفکر ہے۔ علاوہ ازیں اس توجیہ سے خاص فلسفیانہ مسئلہ جوں کا توں حل ناشدہ قائم رہتا ہے کہ کائنات جس نظام علل و معلولات پر مشتمل ہے وہ ہم کو کس طرح مدرک ہو سکتی ہے۔ اس نظام کا وجود ہمارے لئے کس طرح ظہور میں آتا ہے۔ سائنس کا محقق فطرت کو ایک معروض موجود سمجھتا ہے لیکن فلسفۂ فطرت اس کی تحقیق کرتا ہے کہ یہ نظام ہمارے لئے کیسے موجود ہوا۔ یہی مسئلہ دوسری شکل میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ فطرت کے اندر حیثیت کا ماخذ کیا ہے ایک عضویہ خود اپنا معروض کیسے بن سکتا ہے؟

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے اور فلسفہ تصوریت اور انتقائی سائنس دونوں کے نقطۂ نظر سے یہاں پر یہ مسئلہ نہایت وضاحت سے بیان ہوا ہے ہستی کے روحانی پہلو کو سمجھنے کیلئے یہ لازمی ہے کہ ہم فطرت کے اندر ایسے صفات و قوٰی دریافت کریں جو فطرت کی میکانکی سائنس کے احاطۂ قوانین میں نہیں آسکتے شیلنگ نے اس کا مفصلہ ذیل حل پیش کیا ہے لامحدود اور محدود کی وہی ثنویت جسے فشٹے نے شعور کے اندر دریافت کیا تمام فطرت کے اندر جاری و ساری ہے۔ چونکہ شعوری زندگی کا مدار تناقض یا ثنویت پر ہے اس لئے تمام فطرت جس کے اندر سے شعوری زندگی ارتقایاب ہوئی ہے ادنے مدارج میں متخالف قوتوں کا مظہر ہے یا لااسٹیفنز کے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فطرت کی تمام قوتیں مختلف مراتب میں ادراک کی قوتیں ہیں مادہ ایک روح خفتہ ہے جس کے اندر خواب و آسودگی میں ایک توازن قائم ہو گیا ہے اور مادے کے تلون و تبدل سے روح ظہور میں آتی ہے۔ لیکن شیلنگ اس قسم کے عام اصول سے آگے

قدم اٹھاتا ہے اس کا خیال ہے کہ وہ ان مدارج کو بالتفصیل معلوم کر سکتا ہے جن میں سے ظہور روح تک فطرت کا ارتقا ہوا ہے۔ وہ روحانی قوتوں سے شروع کرتا ہے اور یہ تصور کرتا ہے کہ وہ فطرت کے ادنیٰ مدارج میں عمل کر دیتی ہیں۔ اس طریق تحقیق کو اس نے اپنی کتاب (Uber des wahren Begriff der Naturphilosophic) میں وضاحت سے بیان کیا ہے "ہم خارجی فطرت کو صرف اسی طرح سے سمجھ سکتے ہیں کہ اس میں سے تمام فلسفیانہ فکر کو نکال دیا جائے جو اپنی اعلیٰ ترین قوت میں انا کے مساوی ہے۔ اس طرح سے معروض کو ادنیٰ ترین قوت میں تحویل کر کے اسے نقطۂ آغاز بنا کر اس سے آگے بڑھنا چاہیئے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں اعلیٰ مراتب سے ادنیٰ مراتب کی طرف استدلال کرنا چاہیئے۔ شیلنگ اس پر غور نہیں کرتا کہ یہ کہاں تک ممکن ہو سکتا ہے کیونکہ ایک ہی شئے مختلف صورتوں میں ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ظاہر ہو سکتی ہے اس کی تعمیر فکر حقیقت میں شاعرانہ اور علاماتی (Symbolic) بیان پر قائم ہے جسمیں صور و قوائے فطرت کو تدریجی مراتب سے شعوری زندگی تک پہنچتے ہیں۔ تمام بعد الطبیعیاتی تصوریت کی طرح اس کی تصوریت کا مدار بھی تمثیل پر ہے اور اس طریقے پر اس کا اعتقاد ایسا راسخ ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ اس کی بنیاد پر ایک تخیلی طبیعیات قائم ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف طبیعی سائنس حاصل کردہ نتائج پر نئی روشنی پڑیگی بلکہ آخر میں یہ اس کا نعم البدل بن کر اس کی جگہ اختیار کر لیگی۔ فطرت کی ماہیت اسی وقت سمجھ میں آسکتی ہے جب کہ اس کو اندر سے دیکھا جائے اور اسے ایک روح تصور کیا جائے جس نے مرئی صورت اختیار کر لی ہے۔

بوئل اور نیوٹن نے طبیعیات کو اور بیکن نے فلسفہ کو اسی لئے تباہ کر ڈالا کہ انھوں نے فقط خارجی اور تجربی نقطۂ نظر اختیار کیا۔ ہیئت ریاضیہ سے ہم کو کبھی اجرام فلکیہ کی حرکات کی حقیقی ماہیت معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ جیسے شیلنگ نے کہا ہے مظاہر فطرت کا باطنی جوہر کبھی اس طرح سے دریافت نہیں ہو سکتا کہ ہم ایک مظہر کی توجیہ دوسرے مظہر سے کریں ہمیں یہ ثابت کرنا چاہیئے کہ ایک مشترکہ اصل ان سب کا ماخذ ہے جس پر فطرت کی وحدت مشتمل ہے۔ فطرت کا تجربی مطالعہ کرنے والا محقق صرف خارجی علامت پر نظر رکھتا ہے اور اسی سے مظاہر کی توجیہ کرنا چاہتا ہے اور وہ صورت جس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے اس کو نظر انداز کر دیتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ اس طرح سے ہر مظہر کی توجیہ ہو سکتی ہے

شیلنگ کے فلسفۂ فطرت کی تخئیلیت (Romanticism) اُس خاص انداز میں نہیں پائی جاتی جس میں اُس نے اس مسئلے کو بیان کیا بلکہ اُس جراءت میں پائی جاتی ہے کہ اس سے یہ کوشش کی کہ انفرادی مظاہر کے باہمی روابط کی توجیہ کی جو کوشش سائنس نے کی ہیں ان کی جگہ اپنے علاماتی نظریۂ فطرت کو رکھ دے۔ وہ اس امر کو بھول جاتا ہے کہ فطرت کی وحدت علمی طور پر صرف انھیں مقرر روابط کے ذریعے سے ثابت ہو سکتی ہے۔ شیلنگ کے فلسفہ کا سپائنوزا اور لائبنٹز کے تخیلات سے خاص طور پر یہی اختلاف ہے کہ انھوں نے ربط اشیا کو اپنا اساسی اصول قرار دیا۔ شیلنگ کو اس کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی کہ اپنے نظام کی آخری تصدیق کے لئے تجربے سے مرافعہ کرے۔ اس کے نزدیک تخئیل سے اشیا کی باطنی ماہیت ہم پر منکشف ہوتی ہے اور چونکہ تمام اشیاء کا ماخذ ایک ہے اس لئے وہ اس منکشف شدہ ماہیت میں بھی متفق ہونگی اسی طرح کا تخئیل وجود کی ان خلوت گاہوں میں بھی داخل ہو سکتا ہے جو خارجی تجربے کے لئے بالکل مسدود ہیں۔

فطرت کے اندر روح کے اظہار کی شیلنگ نے جو کوشش کی ہے اُس پر زیادہ غائر نظر ڈالنی چاہیئے۔ مختلف مظہروں اور قوتوں کو تدریجاً مرتفع قوتیں ثابت کرتا ہے اور یہ بھی بتاتا ہے کہ ہر درجے اور ہر قوت میں تناقض یا دوئی پائی جاتی ہے جو شعور کے اندر نفس اور معروض میں ظاہر ہونے والی دوئی کی نسبت ادنے درجے کی ہے دوئی اور قوتوں کے تصورات شیلنگ کے فلسفۂ فطرت کے اساسی تصورات ہیں ان تصورات کی مدد سے وہ ایسا نظام تیار کرتا ہے جس کے اندر ہر طبیعی مظہر کا ایک مقام ہے۔ یہ دلچسپ نکتہ غور کے قابل ہے کہ شیلنگ کے تخئیلی فلسفہ فطرت میں بھی اتفاقی علوم طبیعیہ کی طرح تمام امتیازات کیفیت فرق کمیت میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ شیلنگ نے خود بھی اپنے فلسفہ فطرت اور نظریۂ ذرات کی مماثلت کی طرف توجہ دلائی ہے اور اُس کے لحاظ سے اپنے نظریہ کا نام "قوائی ذرویت" (Dynamic Atenism) تجویز کیا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ میکانکی ذرویت ہر شے کی مادی واقعات سے توجیہ کرتی ہے لیکن شیلنگ کا فلسفۂ فطرت ہر مظہر کو قوتوں کے تعلق سے سمجھتا ہے۔ لیکن وضاحت اور عام اصول کے منطقی انطباقات [illegible] شیلنگ کا فلسفہ ذرویت سے ادنے درجے کا ہے قوتی اور قطبیت (polarity) [illegible] سے اُس نے جو خاکا تیار کیا اس میں واقعات کو چھوڑ کر جابجا اپنی مرضی سے رنگ،

بھر دیتا ہے اور بعض اوقات وہ محض لفظوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے اسی لئے فلسفۂ فطرت کی اصطلاح علمی کانوں کو سمع خراش محسوس ہونے لگی باایں ہمہ شیلنگ کی علامتیت فطرت کا مطالعہ تاریخی لحاظ سے دلچسپی سے خالی نہیں۔

صیل مطلقہ جو تمام اشیا کی اساس ہے نفس اور معروض کی وحدت مطلقہ کی حامل ہے وجود کے کسی مقام پر یہ وحدت منسوخ نہیں ہوتی لیکن اس کی دو حدوں میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری غالب ہوسکتی ہے۔ کمیت کے لحاظ سے ان دونوں حدوں کی نسبت بدلتی رہتی ہے اور مختلف قوتوں کا فرق اسی تبدیلی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ فطرت میں خارجی حد اور روح میں باطنی حد غالب ہوتی ہے۔ اگر وجود مطلق کو علامت میں یوں ظاہر کریں کہ ا = ب (جہاں ا موضوع ہے اور ب معروض) تو فطرت کو یوں لکھ سکتے ہیں ا = بؔ اور روح کو اؔ = ب جمع کی علامت اظہار غلبہ کے لئے ہے۔ فطرت کے اندر تین قوتیں متمیز ہوسکتی ہیں۔ پہلی قوت جذب اور دفع کی قوتوں پر مشتمل ہے جن پر نظام عالم قائم ہے تجاذب مادہ اس پہلی قوت کا مخصوص اظہار ہے۔ نور (مقناطیس برق اور کیمیاوی عمل بھی) دوسری قوت کا مظہر ہے جس سے انفکاکی قوتیں متحد ہوجاتی ہیں اور اس میں عالم روحی کے عمل تکوّن کا بھی اشارہ پایا جاتا ہے تیسری قوت حیات عضوی میں ظاہر ہوتی ہے جس کے اندر ایک عالم اصغر کا ظہور ہوتا ہے اور وہ ایک ایسے نظام اعمال پر مشتمل ہوتی ہے جس میں ہر عمل دوسرے عمل کیلئے مقصد بھی ہے اور ذریعہ بھی۔ جب عضوی وجود میں حسیت کی قابلیت پیدا ہوتی ہے تو روح فطرت تمام موانعات کو ہٹا کر بے نقاب ہوجاتی ہے۔ روح کی قوتیں تین فعلیتوں میں ظاہر ہوتی ہیں علم عمل اور صنعت جب شیلنگ نے نظام تصوریت ماورائی (System des transcendentalen Idealismus) تصنیف کی تو وہ جمال وجد ان کو روحانی زندگی کی بہترین شکل تصور کرتا تھا۔ فن لطیف ہی حکمت کی نہایت سچی دستاویز ہے۔ اس سے ہر وقت اس چیز کی تصدیق ہوتی ہے جس کو فلسفہ اپنے انداز میں بیان نہیں کرسکتا یعنی ہستی کے غیر شعوری پہلو کا عمل اور اس کی اخلاقی اور اعلیٰ ہستی میں شعور کے ساتھ اس کا ہم وجود ہونا۔ اسی لئے فلسفی فن لطیف کو وجود کا بہترین مظہر سمجھتا ہے کیونکہ اس ذریعے سے روح اس

خلوت گہ تقدیس میں پہنچ جاتی ہے جہاں پر موجود کے وہ پہلو جو فطرت اور تاریخ میں الگ الگ معلوم ہوتے ہیں اور فکر کی طرح حیات اور عمل میں لازماً ہمیشہ ایک دوسرے سے گریزاں رہتے ہیں، اپنی تفریق کو ایک وحدت سرمدی میں گم کر دیتے ہیں۔ فلسفی مصنوعی استدلال سے فطرت کی نسبت جو نظریہ قائم کرتا ہے وہ فن لطیف کے لئے اصلی اور فطری صورت میں ابتدا سے موجود ہوتا ہے یہ ایک لازمی بات تھی کہ شیلنگ جیسا فلسفی جو اپنا نظام فکر شاعرانہ علامتوں کے ذریعے سے قائم کرتا ہے وہ آخر میں فن لطیف کو روح کی اعلیٰ ترین قوت تسلیم کرے۔ نویلس کی طرح اس کے لئے بھی ہر شئے کی ماہیت شاعری ہے۔ فطرت کے اعمال بھی غیر شعوری شاعری ہیں جو انسان کے اندر شعوری کیفیت میں پھوٹ پڑتے ہیں۔

شیلنگ کی یہ مراد نہیں تھی کہ روح اپنے ارتقا کے ادنے درجے میں فطرت تھی۔ اس کا نظریۂ جدید نظریۂ ارتقا سے بہت مختلف ہے اول تو یہ کہ اس میں میکانکی روابط کی کچھ اہمیت نہیں اور دوسرے اس امر میں جو اس سے بطور نتیجہ لازم آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک قوت درحقیقت دوسری قوت میں عبور نہیں کرتی۔ ایک درجہ دوسرے درجے سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ فطرت یا وجود کی خلاقی قوت جو خود تجربی کے اندر نہیں آتی اور صرف اس کی پیداوار تجربے میں آتی ہے، صرف ایک سلسلۂ صور کے ذریعے مکمل ہو سکتی ہے۔ کوئی صورت دوسری صورتوں کی وجہ سے ظہور میں نہیں آتی بلکہ تکوین کے لامحدود عمل سے پیدا ہوتی ہے ہستیٔ مطلق میں شاہد اور مشہود کی ایک سرمدی وحدت پائی جاتی ہے جو فطرت اور روح کی قوتوں سے تکمیل نہیں پاتی یہ قوتیں تجربے کے آئینے میں اس وحدت کے محض انعکاسات ہیں شیلنگ کا یہ نظریہ جو ایک حد تک گوئٹے کا بھی خیال تھا بیت سے سائنس دانوں نے بھی اختیار کر لیا جن پر فطرت کی مختلف صورتوں کا تعلق واضح تھا لیکن وہ اس اعتقاد پر آمادہ نہیں ہو سکتے تھے کہ حقیقتاً ایک نوع دوسری نوع سے پیدا ہوتی ہے۔ انواع کا تعلق فطرت کے باطن میں یا خدائے خلاق کے تخیل میں پایا جاتا ہے موجودات کے موجودہ انواع میں اس کا وجود نہیں

اگاسز (Agassiz) ڈارون کا مشہور مخالف اسی قسم کے نظریہ کا قائل تھا ڈینمارک کی ادبیات میں شٹینڈٹ اس کا نمایندہ ہے۔ یہ نظریۂ ارتقا تصور بنی تھا موجود بنی نہیں تھا۔

(ب) مذہبی فلسفیانہ مسئلہ

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے شیلنگ کی ترقی کا پھیلاؤ ورایک خاص حد تک پہنچ کر رک گیا۔ پہلے اس کی طبیعت میں ایک کشمکش شروع ہوئی اس کے بعد اس راستے پر اس کی مزید گام فرسائی ختم ہو گئی اس نے بہت کم عمری میں تصنیف شروع کردی تھی اپنی پہلی فلسفیانہ کتاب اس نے انیسویں برس میں تصنیف کی دورِ تخیلیت (Romanticism) میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ ایک شخص کے قوائے ذہنی پیش از وقت پختہ ہو گئے اور پھر بہت جلد اس کی قوت تخلیق سلب ہو گئی۔ شیلنگ کے معاملے میں یہ کشمکش اور رکاوٹ ایک حد تک تین مختلف اسباب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے (۱) جو راستہ اس نے اختیار کیا تھا وہ ایک بند کوچہ تھا جہاں ایک جگہ پر رک جانا لازمی تھا (۲) ایک نیا مسئلہ اس کے سامنے پیش ہو گیا (۳) اس کے ذاتی تعلقات۔

جو جدید مسئلہ اس کو حل طلب معلوم ہوا وہ مذہب کا مسئلہ تھا ہم دیکھ چکے ہیں کہ نووالس کے مذہبی جوش نے شیلنگ کی طبیعت میں مخالفت پیدا کردی تھی ژینا کے دوران قیام میں وہ فطرت اور جمالیات میں اس قدر منہمک تھا کہ زیادہ عملی مسائل اس کی طبیعت میں جاگزیں نہیں ہو سکتے تھے سنہ ۱۸۰۶ کے اوائل کے ایک خط میں وہ لکھتا ہے "ژینا کی عزلت گزینی میں مجھے زندگی سے بہت کم سروکار تھا اور فطرت سے بہت زیادہ اس وقت فطرت ہی میرے تمام افکار کا مطمح نظر تھی اس کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ مذہب، ایمان جمہور اور قانونی زندگی ایسی چیزیں ہیں جن پر حیات انسانی میں ہر شئے کا مدار ہے (Aces Schelling's Lehen) اس کا ایک شاگرد تھا جس نے سب سے پہلے

مذہبی مسئلے کی طرف اس کی عنانِ توجہ کو پھیر الیشن میئر (Eschenmayer)
ایک چھوٹی سی دلچسپ تصنیف میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مذہب کو فلسفہ پر تفوق
حاصل ہے۔ (Die Philosophie in ihrem Ubergang zur Nicht-
philosophie, Erlangen 1803) اگر فلسفہ تمام متخالفات کو رفع کرکے وجود
مطلق کی وحدت کو ثابت بھی کر دے تو بھی یہ سوال باقی رہیگا کہ متبائن اور
متخالف قوتیں کسطرح پیدا ہوئیں اس کا جواب صرف ایک خدائے خلاق
پر اعتقاد رکھنے سے مل سکتا ہے۔ وحدت مطلق جس کو فلسفہ اصلِ حیات سمجھتا ہے
اُس کے دوش بدوش وہ ایسے محدود عالم کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتا جس
کے اندر متخاصم اور مختلف قوتیں برسرِ پیکار ہیں شیلنگ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ
اختلاف میں ایک مشکل مسئلہ پنہاں ہے لیکن اس کو یقین ہے کہ فلسفہ اس مسئلے کو
حل کر سکتا ہے فلسفے کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنے حدود کی توسیع کرے لیکن یہ
فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ مذہب اور فلسفہ بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ وہ
کہتا ہے کہ عینیت سے اختلاف اور وحدت سے کثرت کا اخذ کرنا یقیناً ناممکن ہے
اسی لئے اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ تضاد امتیاز یا کثرت بھی اسی طرح اصلِ حیات
میں داخل ہے جس طرح کہ وحدت۔ زندہ وحدت وہ ہے جو متضادات کو شامل
ہے خواہ ان کے اندر کیسی ہی کشمکش ہو لیکن یہ متخالف قوتیں اس کے اندر ہوں اس
سے خارج نہ ہوں۔ اپنی کتاب 'فلسفہ اور مذہب' (Philosophie und
Religion 1804) میں جو اس نے ژینا سے ویرتزبرگ چلے جانے کے بعد تصنیف
کی ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت اور تاریخ میں ایسی قوتیں عمل پیرا معلوم ہوتی
ہیں جو اس قدر متخاصم ہیں کہ ایک مطلق وحدت سے اخذ نہیں ہو سکتیں۔ لیکن یہ
لازم ہے کہ فطرت اور تاریخ کے مختلف ارتقائی مدارج میں ان کے اندر توافق پیدا
ہوتا جائے اس سے پہلے وہ فطرت کو روح کے لئے ایک سفرِ مراد قرار دے
چکا تھا اب وہی اصطلاح تاریخ کے لئے بھی استعمال کرتا ہے فطرت اور تاریخ
کے اندر بے عنان اور نامعقول عناصر اس امر پر شاہد ہیں کہ ہستی نصب العین سے
گری ہوئی ہے اور اس کے اندر ایک ایسی مخالفت پیدا ہو گئی ہے جو موافقت

کے لئے دہائی دے رہی ہے۔ ایشن میئر کے خلاف، جیسا کہ اس نے کچھ سال
بعد فشٹے کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس قسم کی مخالفت، حیات اور موافقت دونوں
کے لئے لازمی ہے بغیر مخالفت کے کسی قسم کی زندگی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس اندازِ
تفکر نے خاصکر میونخ میں سکونت اختیار کرنے کے بعد، قدیم صوفیا، خصوصاً یعقوب
بوہمے کے مطالعہ سے اس کی طبیعت میں نشو و نما پایا۔ اس زمانے میں عام طور پر
بوہمے کے افکار کا احیا ہو گیا تھا۔ سینٹ مارٹن نے فرانس میں اور فرانتز بیڈر
نے جرمنی میں ان خیالات کو دوبارہ زندہ کیا۔ شیلنگ نے اپنے مذہبی فلسفیانہ دور کی بہترین تصنیف

(Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der
menschlichen Freiheit und die damit
zusammenhängenden Gegenstande , 1809)

"اختیار انسانی کی نسبت فلسفیانہ تحقیقات اور اس سے متعلق دیگر امور"
میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہم اسی حالت میں خدا کو ایک شخصی ہستی تصور کرنے
کے مجاز ہیں اگر ہم وجود مطلق یا جوہر الوہیت کے اندر ایک اصلی تخالف کو بھی تسلیم
کریں جو ہستیٔ باری تعالیٰ کے ارتقائے حیات کے دوران میں منزہ ہوتا جاتا ہے
اسی لحاظ سے وہ اپنے فلسفۂ فطرت کو جس میں اس نے ارتقائی مدارج کی تعلیم
دی تھی مذہبی حیثیت سے بھی نہایت اہم سمجھتا ہے۔ شخصیت کا ارتقا صرف
ایک فطری اساس کے مقابلے میں ہو سکتا ہے اور متخالف قوتوں کی پیکار سے
عمل میں آتا ہے۔ محدود ہستیوں کے لئے مخالف عناصر ان کی ذات سے
خارج پائے جاتے ہیں۔ اگر ہستیٔ لامحدود میں شخصیت پائی جاتی ہے تو یہ مخالفت
اس کی ذات کے لئے داخلی ہو گی۔ خدا کی ہستی کے اندر ضرور کوئی ایسا پہلو ہو گا جو
بحالت موجودہ نہیں ہے لیکن خدا بن سکتا ہے۔ یعقوبی کے خلاف ایک مناظرے میں
شیلنگ کہتا ہے کہ نظریۂ فطرت پر توحید کی تعمیر ہو سکتی ہے لیکن فلسفۂ تنویر کے
عقلی خدا یا عام دینیات کے غیر فطری خدا سے فطرت کے وجود کا ثابت کرنا ناممکن
ہے۔ موجودہ متضادات کا ارتفاع ہو سکتا ہے اور اسی سعیٔ ارتفاع کا نام زندگی
ہے لیکن مجرد وحدت سے ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ بوہمے کے نقشِ قدم پر

چلتے ہوئے اس کا یہ خیال ہے کہ وجود کا داخلی اختلاف بدی کا آغاز ہے۔ جب انسان انانیت کے جذبے کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک ایسے ارادے کے زیر عنان ہوتا ہے جس کی اصل مصدر اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ تمام بدی اس ہیولے کی صرف واپس جانے کی کوشش کا نام ہے جس میں سے ترقی کر کے نظام فطرت پیدا ہوا ہے اسی سے سمجھ میں آتا ہے کہ فطرت میں کیوں جا بجا ایسے نامعقول اور معیوب عناصر باقی رہتے ہیں جو معین قوانین کے تحت میں نہیں آتے یہ فطرت کے اندر ہیولائے قدیم کا بقایا ہیں۔ لیکن بغیر اختلال و پیکار کوئی وحدت بھی ممکن نہیں۔ بغیر اختلاف کے محبت کا ظہور بھی نہ ہو سکتا۔ اگر خدا بدی کو روک دیتا تو اس کی اپنی شخصیت بھی فنا ہو جاتی بدی کے وجود کو معدوم کرنے میں خدا اپنے وجود کو معدوم کر دیتا۔

شیلنگ کی یہ شاندار تصنیف جس میں گہرے تفکر کے ساتھ تخیل کی بھی آمیزش پائی جاتی ہے فلسفیانہ لحاظ سے یہ اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں وجود کے ایک غیر عقلی پہلو کو تسلیم کیا گیا ہے جس تک شیلنگ کے انداز تعقل کی رسائی نہیں۔ اس میں اس امر کا اقرار مضمر ہے کہ تخیلی فلسفہ اپنی منزل مقصود کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے فلسفۂ انتقاد علم کے حدود قائم کرنے میں حق بجانب ہے اس لحاظ سے اس فلسفے میں تخیل کے خلاف ایک رد عمل اور موجودیتی انداز پایا جاتا ہے۔ یہ فلسفہ اس لئے بھی دلچسپ ہے کہ اس نے خدا کے تصور کی نسبت ایک نئی بحث پیدا کر دی اور ان شرائط کی تحقیق کی جن کے ماتحت ایک لامحدود ذہنی ایک شخصیت متصور ہو سکے۔ بوہمے کے اس اصول کے مطابق کہ اضداد کے بغیر شعور نہیں ہو سکتا خدا کو شخصی تسلیم کرنے کے لئے یہ ایک لازمی شرط ہے کہ اس کی فطرت کے اندر ایک داخلی تخالف کو تسلیم کیا جائے۔ یہ خیال جو بوہمے کے افکار پر مبنی ہے اور جس کا احیا شیلنگ کے فلسفہ میں ہوا اس فلسفیانہ الٰہیت (Theism) کی بنیاد بن گیا جس کی تکمیل کی کوشش بعد میں بعض سر برآوردہ مفکرین نے کی مثلاً وائسے Weisse نے اپنی تصانیف (Das Philosophische Problem der Gegenwart اور (Philosophischen Dogmatik میں اور بعد ازاں ہرمن لوٹزے

(Hermann Lotze) نے فلسفیانہ الٰہیت کے اندر مشکل یہ ہے کہ اگر وہ تخالف جس کا ارتفاع خدا کی شخصیت کے لئے شرط متقدم ہے اس کی ذات کے اندر داخل ہے تو یہ ایک سرسری سی بات رہ جاتی ہے اور تمام کشمکش حیات ایک خنک زرگری سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی۔ شخصی زندگی کا جو تصور ہم قائم کر سکتے ہیں اس میں خود ساختہ نہیں بلکہ خارجی موانع سے دست و گریبان ہونا پڑتا ہے۔ ایسی شخصی زندگی جس کی باطنی قوتیں خارجی حالات سے کبھی بڑھتی ہوئی اور کبھی رکتی ہوئی معلوم نہ ہوں ہمارے لئے ناقابل فہم ہے شیلنگ کے ہاں یہ مشکل خاص طور پر واضح ہوتی ہے اس کے نزدیک خدا کے اندر اعمال ذات یکے بعد دیگرے نہیں آتے اور زمانا جنگ صلح سے پہلے نہیں ہوتی خدا کی ذات میں اول و آخر کی تمیز نہیں ہے اس کی حیات ایک سرمدی مدور حرکت ہے جس میں سب کچھ بیک وقت پایا جاتا ہے لیکن اس طرح کی کلیت ذات بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہے اس قسم کی سرمدی مدور حرکت کے تصور سے کچھ حاصل نہیں ہوتا سوائے اس کہ سر میں چکر آجائے ارنولڈ نے بھی ڈیکارٹ کے اس نظریہ کی تنقید میں کہ خدا آپ اپنی علت ہے اس تصور کے تناقض کو ظاہر کیا تھا۔ وائسے کو یہ بات اچھی طرح معلوم تھی کہ شیلنگ کے اس نظریہ کے اسی حالت میں کچھ معنی ہو سکتے ہیں جب یہ تسلیم کیا جائے کہ زمانے کے اندر خدا کا بھی تاریخی ارتقا ہوا ہے لیکن یہ خیال ہستی مطلق کے تصور کے منافی ہے اور فلسفیانہ الٰہیت کی مشکل بھی اس سے حل نہیں ہوتی۔

شیلنگ کی فلسفیانہ تخلیق کا نقطۂ انقلاب ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس کے بعد اس کی طبیعت رک گئی۔ ۱۸۰۹ء کی تصنیف کو ختم کرنے کے بعد وہ اپنی قائم کردہ اساس پر فلسفۂ روح کی تعمیر کا وعدہ کرتا ہے بہت سی کوششوں اور زور شور کے اعلانات کے باوجود اس وعدے کے ایفا کا وقت کبھی نہ آیا۔ اس کی قوت تخلیق بے جان ہو گئی۔ شاید اپنی ذہین اہلیہ کی وفات کی وجہ سے وہ مالیخولیا میں مبتلا ہو گیا لیکن یہ بات بھی یقینی ہے کہ عالم فلسفہ میں

ہیگل کے ظہور و عروج نے شیلنگ کو مزید ترقی سے روک دیا۔ ائرلانگن اور میونخ میں اس کا فلسفۂ مذہب خطبات کی شکل میں صورت پذیر ہو تا رہا لیکن اپنے برلن کے حریف غالب پر کچھ تلخ حملوں کے سوا اس کی طرف سے اور کوئی چیز شائع نہیں ہوئی ہیگل کی وفات کے بعد جب اس کے بعض انتہا پسند پیروؤں نے جن کو اصحاب شمال (Left wing) کہتے ہیں سٹروس اور فوئر باخ (Feuerbach) کی رہنمائی میں استاد کی تعلیم سے ملحدانہ نتائج اخذ کیے تو بادشاہ فریڈرش ولہم چہارم کے ایما سے جو اصحاب تخیل (Romanticists) سے ہمدردی رکھتا تھا، شیلنگ نے اپنے آپ کو ایک فلسفیانہ نجات دہندہ کی صورت میں پیش کیا۔ اب اس سے یہ توقع پیدا ہوئی کہ وہ اب ان افکار کو شائع کریگا جن میں وہ اتنے عرصہ تک منہمک رہا ہے لیکن برلن میں اس کا ظہور بالکل ایک بے معنی بات نکلی۔ اس کا نظریہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوا جو ۱۸۵۴ء میں واقع ہوئی۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہے ایک فلسفۂ خرافیات (Mythologie) اور دوسرا فلسفہ وحی (Offenbarung) ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح مذہبی شعور کے ارتقا کے دوران میں زندگی کی متخاصم اور سیماب وش قوتیں تدریجی موافقت اور مصالحت پیدا کرتی ہوئی روح کی ترقی کا باعث ہوئی ہیں خرافیات سے عیسائیت تک اور عیسائیت سے آزاد مذہب تک ایک ہی قسم کا عمل ارتقا ہے۔ اس کے بیان کی تفصیلات کچھ دلچسپ نہیں شیلنگ مذہبی تاریخی واقعات کو بھی اپنی مرضی سے اسی طرح ڈھال لیتا تھا جس طرح کہ ایام شباب میں وہ فطری سائنس کے معاملے میں بے تکلفی برت چکا تھا لیکن آخری عمر کے خیالات میں وہ جرأت پرواز اور تخیلی انداز نہیں پایا جاتا جو اس کی پہلی تصانیف کا طغرائے امتیاز تھا۔

باب سوم

جارج ولیم فریڈرک ہیگل

GEORGE WILLIAM FREDERIK HEGEL

سوانح حیات اور خصوصیات

۱۷ر فروری ۱۸۳۱ء کو ایکرمن (Eckermann) کے ساتھ گفتگو کے دوران میں گوئٹے نے فوسٹ کے دو حصوں کے باہمی تعلق کو مفصلۂ ذیل الفاظ میں ادا کیا، "پہلا حصہ بالکل نفسی (Subjective) ہے وہ ایک ایسے فرد کے درد دل کا اظہار ہے جو اپنے زندان جذبات میں اسیر ہے۔ دوسرے حصے میں نفسی عنصر تقریباً غائب ہو گیا ہے۔ اور ہمارے سامنے ایک ایسا عالم آتا ہے جو بلند تر وسیع تر اور واضح تر ہے اور جس میں جذبات کا ہنگامہ بہت کم ہو گیا ہے۔"
کانٹ کے بعد آنے والے نظامات میں المانی فلسفہ کا ارتقا اس فرق کے مماثل ہے جو گوئٹے نے اپنی تصنیف عظیم کے دو حصوں کے مابین بیان کیا ہے کانٹ اور فشٹے نے نفسی تلاش وطلب سے شروع کیا اور نصب العین اور حقیقت موجودہ کے مابین ایک بین فرق قائم کیا اور ان کی مساعی کو ایک حد تک شیلنگ نے جاری رکھا ہیگل کے نظام میں یہ خطوط ایک جگہ آکر مل جاتے ہیں

اور حقیقت کے مختلف عوالم پر نظر غائر ڈالنے کے بعد ہم سے اس کا بُعد اور اجنبیت رفع ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ انسان کی نظر کے سامنے ایک بعید نصب العین معلوم ہوتا تھا وہ در حقیقت اشیاء کا عین جوہر ہے۔ گوئٹے جو کچھ فوسٹ کے دوسرے حصے میں بیان کرنا چاہتا تھا یعنی حقیقی تجربہ اور راست عملی کے ذریعے سے حاصل کردہ حقیقت کے ساتھ موافقت وہی ہیگل کو فلسفۂ انتقاد اور تخیلیت کے مقابلے میں اپنے نظام فلسفہ میں ظاہر کرنا مقصود تھا۔ یہ متوازیت ایک اور لحاظ سے بھی صحیح ہے۔ ہیگل کے فلسفے کی تفصیلات اور ایک مضمون سے دوسرے مضمون کی طرف عبورات اسی قدر عسیر الفہم ہیں جس قدر کہ فوسٹ کے دوسرے حصہ میں ہیں۔

ہیگل کی تصانیف کے مطالعہ کرنے والے پر شروع ہی سے نہ صرف اس کے مجرد تصورات بلکہ کثرتِ مصطلحات سے کسی قدر پریشانی طاری ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص ان خارجی موانع پر غالب آجائے تو اس کو ایک اور خصوصیت معلوم ہو گی جو رفتہ رفتہ نظر کش ہوتی جاتی ہے اور جس پر نگاہ جمائے رکھنا لازمی ہے اگر ہم تاریخی صحت کے ساتھ ہیگل کی حکمت کے خط و خال کا نقشہ کھینچنا چاہیں۔ وہ خصوصیت یہ ہے کہ اس کو روحانی زندگی کی تمام صورتوں اور تمام درجوں سے گہری دلچسپی ہے۔ اس کے تخیلی اسلوب اور تجریدی بیان کے باوجود ہیگل کی طبیعت واقعیت پسند تھی۔ زندگی کی معروضی قوتوں میں پورا انہماک اس کی فطرت کا ایک زبردست تقاضا تھا۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ تمام کثرت و ثروت حیات پر تفکر کر کے اس کو فکر کی شکل میں تحویل کرے۔ فکر میں تحویل ہونے کے لئے یہ لازمی تھا کہ تمام مافیہائے حیات ایک ایسے نظامِ فکر میں بیان ہو جس کے تمام عناصر آپس میں اسی طرح مربوط ہوں جس طرح کہ وجود کے مظاہر منضبط ہوتے ہیں جن میں سے کسی ایک جزو کی جنبش کل کے اندر ارتعاش کا باعث ہوتی ہے۔ ہیگل کو یقین تھا کہ اپنے مخصوص منطقی طریقے سے وہ اس قسم کا دائرۂ فکر قائم کر سکتا ہے لیکن تصحیک تقدیر سے جس طریقے سے وہ اس مقصود تک پہنچنا چاہتا تھا اس کی وجہ سے

اس کے افکار کوئی ایسی بنیاد قائم نہ کر سکے جو اس ابدی اہمیت کی ضامن ہو جس کے وہ مستحق تھے۔

ہیگل ۲۷ اگست سنہ ۱۷۷۰ء کو سٹٹگارٹ (Stuttgart) میں پیدا ہوا اس نے ٹیوبنگن (Tubingen) میں دینیات کی تعلیم حاصل کی شیلنگ بھی جو اس سے پانچ سال چھوٹا تھا اس زمانے میں وہیں پڑھتا تھا۔ دینیات کے علاوہ وہ طبیعیات اور فلسفہ بھی پڑھتا تھا کانٹ اور روسو دونوں کا فلسفہ اس کے لئے خاص طور پر دلکش تھا علاوہ ازیں عنفوان شباب ہی میں اس کو سیاسیات سے خاص دلچسپی تھی اور اپنے دوست ہولڈرلین (Holderlin) کی طرح قدما کے ادب عالیہ کا بھی وہ شروع ہی سے مداح تھا۔ شہر برن میں ایک خاندان میں بحیثیت اتالیق رہتے ہوئے اس نے اپنا مطالعہ جاری رکھا۔ اس زمانے میں فلسفۂ مذہب پر لکھے ہوئے مضامین سے ایک بین عقلیتی میلان مترشح ہوتا ہے۔ اس نے برن کے نظام فینانس کا بڑی تفصیل سے مطالعہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیاسیات سے اس کی دلچسپی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اپنے دوست شیلنگ کی تصانیف اس کو حیرت انگیز معلوم ہوتی تھیں اور اپنے آپ کو وہ ابھی تک فقط ایک طالب علم اور متلاشی حقیقت سمجھتا تھا۔ پہلے پہل فرانکفورٹ کے قیام کے دوران میں اس کو ایک آزاد مفکر کی حیثیت حاصل ہوئی جہاں وہ ۱۷۹۶ء سے سنہ ۱۸۰۰ء تک ایک خانگی اتالیق کی حیثیت میں رہا لیکن یہاں پر اس کو پہلے سے بہتر حالات اور موافق تر اسباب حاصل تھے یہیں پر اس کا فلسفہ صورت پذیر ہوا۔ ۲ نومبر سنہ ۱۸۰۰ء کے ایک خط میں وہ شیلنگ کو لکھتا ہے۔ کہ اب وقت آگیا ہے کہ میرا جوانی کا نصب العین ایک نظام فکر کی صورت اختیار کرے یہ الفاظ اس کی شخصیت اور اس کے فلسفہ دونوں کی خصوصیت کے مظہر ہیں اس نصب العین کی حقیقت ہیگل کی اس زمانے کی یادداشتوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ جن کو پہلے روزن کرانتز (Rosenkrantz) نے شائع کیا (Hegel's Leben Berlin 1840) اور اس کے بعد ہائم (Haym) نے (Hegel und Seine Zeit Berlin 1857)

اپنے مطالعہ خصوصاً تاریخ سیاسیات اور تاریخ مذہب کے مطالعہ سے وہ ان قوموں اور ان زمانوں کا مداح تھا جن میں لوگ ایسے افکار عظیمہ میں شترک زندگی بسر کرتے تھے جو ان کے لئے جو ہر حیات کے منکشف تھے۔ یونانیت اور عیسائیت دونوں میں یہ خصوصیت پائی جاتی تھی۔ ان تہذیبوں میں کوئی شخص اپنے آپ کو ایک منفرد ہستی نہیں سمجھتا تھا جو کل سے منقطع ہے وہ کائنات کے بالمقابل ایک حریف و نقاد نہیں تھا بلکہ جو ہر حیات سے تقویت حاصل کرتا اور اس میں پوری طرح منہمک رہتا تھا۔

لیکن یہ ہم آہنگی کے زمانے گزر گئے۔ زمانۂ سلف کی پرجوش مداحی میں ہیگل بھی ہولڈرلین کا ہم نوا تھا (اس نے ایک نظم الوسیس (Eleusis) میں ان جذبات کا اظہار بھی کیا ہے) اور ازمنۂ متوسط کے تصوف کا بھی بڑے ذوق سے مطالعہ کرتا تھا لیکن اس کو یہ دعو کا کبھی نہیں لگا کہ یہ زمانے واپس آسکتے ہیں۔ وہ جس نصب العین کے تحقق کا منتظر تھا وہ یہ تھا کہ روحانی زندگی ایک نئی صورت اختیار کرے۔ اپنے زمانے کے نفسی انتقادی عقلیتی اور انقلابی میلان سے وہ ایسا ہی بیزار تھا جیسا کہ فشتے نے اپنے آپ کو (Grundzugen des gegenwartigen zeitalters) (خصوصیات زمانۂ حال) میں ظاہر کیا اور یہ اضطرار تمام تخیلی تحریک کے اندر پایا جاتا ہے لیکن اس خواہش سے کہ نصب العین کو ایک نظام کی صورت اختیار کرنی چاہئے ہیگل کا مطلب یہ تھا کہ انتقادی فلسفی کی بے مقصد تلاش اور تخیلیت کے متلون انداز کی جگہ ایک مکمل اور مربوط نظام فکر قائم ہونا چاہیئے۔

لیکن اس قسم کے نظام کی طرف عبور کرتے ہوئے ایک خطرہ اور مشکل یہ ہے کہ نصب العین ایک لامحدود افق اور لامتناہی نظر گاہ ہے لیکن ایک نظام فکر ایک مربوط اور مکمل توجیہ ہے۔ اسی لئے اکثر یہ واقع ہوتا ہے کہ نصب العین کو ناجائز طور پر حقیقت موجودہ کے مطابق بنا لیا جاتا ہے۔ یا حقیقت کو توڑ مروڑ کر نصب العین کے موافق ثابت کیا جاتا ہے۔ ہیگل کے نظام میں یہ دونوں نقص پائے جاتے ہیں۔ جس حقیقت کو وہ نصب العین کا انکشاف بتاتا ہے وہ

اکثر تصوریت کے اغراض کے لئے پہلے ہی بارہا اُس کے ہاتھوں میں ڈھل چکی ہوتی ہے اسی لئے یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کا تمام نظام تخئیلیت (Romanticism) کی سرزمین ہی سے پھوٹتا ہے۔

سنہ ۱۸۰۱ء میں ہیگل ژینا میں پروفیسر ہو گیا۔ جب سے رائن ہولڈ کانٹ کے فلسفے کا حامی بنا جامعۂ ژینا فلسفیانہ تحریک کا مرکز ہو گیا۔ شلر، فشٹے اور شیلنگ یہیں پر علمی کام کرتے رہے اور اسی زمانے میں ہربارٹ اور فریس یہاں تعلیم حاصل کر رہے تھے۔

کچھ عرصے تک ہیگل اور شیلنگ اکٹھے کام کرتے رہے دونوں ملکر ایک مجلّہ شائع کرتے تھے جس میں ہیگل اس فلسفۂ تفکر (Reflection) کے خلاف مناظرانہ بحثیں قلمبند کرتا تھا جو موضوع اور معروض کی مطلق وحدت کے تصور تک نہیں پہنچ سکتا اور ہر شئے کو اس تصورِ وحدت کی روشنی میں نہیں دیکھ سکتا (اس انتقاد کا ہدف خاص طور پر کانٹ فشٹے اور یعقوبی تھے) لیکن یہ ساتھ جلدی ٹوٹ گیا کیونکہ ان دو مفکرین کی ذہنیت ایک دوسرے سے بہت مختلف تھی۔ شیلنگ نہایت قوی الفہم مفکر تھا اور اس کی طبیعت وجدانات اور پر مغز اشارات سے لبریز تھی لیکن وہ صبر اور اطمینان سے تفصیلات میں کام نہیں کر سکتا تھا۔ تمام دورانِ شباب میں وہ بڑی سرعت سے ایک نقطۂ نظر کو اختیار کرتا اور پھر یک بیک کچھ عرصے کے بعد اس کو ترک کر دیتا اس کے برخلاف ہیگل کی طبیعت میں افکار کا ارتقا دیر میں ہوتا تھا لیکن جب اس نے ایک مرتبہ سنہ ۱۸۰۱ء میں اپنے نظام کے موٹے موٹے خط و خال کا خاکہ کھینچا تو اس کے بعد اس کو کبھی نہیں بدلا اور جس طریقِ تحقیق کو وہ صحیح سمجھتا تھا اس پر کاربند ہو کر تمام عمر اس کی تکمیل میں صرف کر دی۔ "فلسفۂ تفکر" سے وہ اس لئے الگ ہو گیا کہ وہ نفس اور وجود کی ثنویت کی تعلیم دیتا ہے شیلنگ کو اس نے اس کے افکار کی ہیولانی کیفیت اور اسلوبِ تحقیق کے تذبذب کی وجہ سے چھوڑا اس قطع تعلق کا اظہار اس نے ۱۸۰۷ء میں (Phänomenologie des Geistes) علم مظاہرِ روح) کے دیباچے میں کیا۔ اس میں وہ کہتا ہے

کہ شیلنگ کے فلسفے میں ہستیٔ مطلق ایک شب تار کی طرح ہے جس میں ہر گائے سیاہ رنگ کی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی وحدت اور عینیت میں تمام امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ شیلنگ اختلافات کو تسلیم کرتا ہے کیونکہ وہ قطبیت یا دوئی کے اصول کا قائل ہے لیکن اس کے ہاں یہ امتیازات محض اضافی تفرقوں پر مبنی ہیں ان میں حقیقی ارتقا کا حق ادا نہیں ہوتا۔ شیلنگ ایک ایسے مصور کی طرح ہے جس کی رنگ دانی میں صرف دو رنگ ہیں اور اس کو یقین ہے کہ انہیں دو رنگوں سے وہ ہر چیز کی تصویر کھینچ سکتا ہے اصل نکتہ جو قابل تحقیق و ثبوت ہے وہ یہ ہے کہ وجود کے مختلف عناصر و مراتب کس طرح ایک باطنی لزوم سے ایک دوسرے میں عبور کرتے ہیں۔ تمام اشیاء عالم کے اس باطنی ربط ہی سے ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ ہستیٔ مطلق کوئی بے جان وحدت نہیں بلکہ ایک عمل ہے ایک حیات ہے ایک روح ہے۔ ہیگل یہاں اپنے منطقی طریقے کے دعادی کو پیش کر رہا ہے جس کے اندر اس کا تمام نظام مضمر ہے جیسا کہ ہم ابھی بیان کریں گے۔ اس کی تصنیف علم مظاہر روح اس نظام کی تمہید ہے۔ اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح معمولی شعور مختلف مدارج میں سے ترقی کرتے ہوئے تفکری شعور یا علم تک پہنچتا ہے۔ صداقت نہ کوئی ہستیٔ بے حیات یا جوہر محض ہے اور نہ محض نفسیت ہے بلکہ دونوں کی وحدت ہے۔ اب یہ علم سہولت سے انفرادی شعور کو حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ روح عالم نہایت صبر سے اس اہم کام کو انجام دینے کے لئے تاریخ عالم کے مختلف مدارج میں سے گزری ہے اور اس نے ہر فرد میں اپنے تمام مظروف کی صورت بندی کی ہے۔ اس لاثانی تصنیف میں جس سلسلۂ ارتقا کو بیان کیا گیا ہے۔ وہ فرد اور نوع دونوں کی نسبت یکساں طور پر صحیح ہے وہ نفسیات فرد بھی ہے اور تاریخ تہذیب نوع بھی اور اس کے بیان میں دونوں کا تار و پود اس طرح مل گیا ہے کہ اکثر یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسی چیز مراد ہے۔

ژینا کی لڑائی اور اس کے متعاقب حالات نے ہیگل کو مجبور کیا کہ وہ جنوبی المانیا کی طرف چلا جائے وہ فلسفیانہ تفکر میں اسقدر منہمک تھا کہ یہ حادثہ اس کے اندر حب وطن کے جذبے کو مشتعل نہ کر سکا۔ اس لڑائی سے

ایک روز پہلے جب بادشاہ معائنۂ فوج کے لئے نکلا تو اُس نے فلسفیانہ ذوق تجسس سے اُس کو دیکھا اور محسوس کیا کہ "روح کائنات گھوڑے پر سوار ہے" وہ اپنے آپ کو محض ایک ناظر سمجھتا تھا جو تاریخ عالم کے ایک ناٹک کا تماشہ کر رہا ہے جس کا مقصد بس یہی ہے کہ اُس کو ایک گوشۂ تنہائی فکر آرائی کے لئے میسر آجائے کچھ عرصہ اُس نے بامبرگ میں ایک پرچے کی ایڈیٹری میں گذارا اس کے بعد وہ نیورنبرگ میں ایک مدرسے کا صدر ہو گیا (۱۸۰۸ - ۱۸۱۶) اس نے اپنی بڑی تصنیف (Wissenschaft der Logic) علم منطق، یہیں سے شائع کی جس میں تمام علمی تصورات کا استخراج منطقی طریقے سے کیا گیا ہے۔ (۱۸۱۲ تا ۱۸۱۶) قدرتی طور پر اُس کی یہ خواہش تھی کہ دوبارہ کسی جامعہ سے اُس کا تعلق ہو جائے۔ ۱۸۱۶ء سے ۱۸۱۸ء تک وہ ہائڈلبرگ میں پروفیسر رہا جہاں اُس نے قاموس علوم فلسفیہ (Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften) شائع کی۔ اپنی عمر کے آخری سال اس نے جامعۂ برلن میں گزارے جہاں ۱۸۲۱ء میں اس کی کتاب Grundlinien der Philosophie des Rechts) (فلسفۂ قانون کا خاکہ) شائع ہوئی۔ برلن کے زمانے میں اُس کا اقتدار اوج پر تھا اُس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس کے نظام فلسفہ میں ایسی وسعت اور پرواز تھی کہ وہ اپنے زمانے کی روحانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو سکتا تھا۔ اس لئے کثرت سے لوگ اُس کے قائل ہو گئے اور ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس کے فلسفۂ قانون اور فلسفۂ مذہب میں قدامت پسندی کا جو عنصر تھا وہ ارباب حل و عقد کو مفید مطلب معلوم ہوتا تھا۔ جرمنی کے اندر یہ زمانہ وفاشدہ سیاسی وعدوں اور یادریانہ ردِ عمل کا زمانہ تھا لیکن ہیگل کی تعلیم کے مطابق اُس وقت کا دین قائمہ اور قانون مروجہ لنفسہٖ الیعنی صداقت کا نمونہ تھا ہیگل کی تعلیم کے اُس میلان کا اظہار جو اہ کیسے ہی ناگوار طریقے سے ہوا ہو خصوصاً ان لوگوں پر حملہ کرنے ہوئے جو اُس وقت صاحب اختیار لوگوں کے مخالف رائے رکھتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی قدامت پسندی اُس کی تصوریت کا نتیجہ تھی۔ اُس کو اس بات کا کامل

یقین تھا کہ تصور کوئی اتنا کمزور نہیں کہ فطرت اور مملکت کو اپنے مطابق نہ ڈھال سکے۔
"فطرت کی نسبت یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ فلسفہ اُس کو ویسے ہی سمجھنے کی کوشش کرے جیسی کہ وہ ہے فطرت کی حکمت خود اُس کے اندر پنہاں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ فطرت خود معقول ہے اور علم کا یہ کام ہے کہ اس کی عقل موجودہ کو سمجھنے کی کوشش کرے لیکن عام طور پر اخلاقی عالم اور مملکت جو حقیقت میں عقل کی ایک خود شعوری صورت ہے، اتفاقی اور ہیولائی خیال کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ روحانی عالم کو خدا نے یونہی اتفاق و حوادث کے حوالے کر رکھا ہے"
اسی اعتقاد کی وجہ سے ہیگل کو ان لوگوں پر بہت غصہ آتا تھا جو یہ سمجھتے ہیں کہ تاریخی ارتقا سے عقل نے مملکت میں جو صورت اختیار کی ہے وہ اس میں اپنی جانب سے اصلاح و اضافہ کر سکتے ہیں اُس امر میں ہیگل اس نام نہاد تاریخی گروہ سے بہت قریب ہے جس کے نزدیک تنظیم حقوق تاریخ کا کام ہے اور انفرادی تفکر و ارادہ سے ماورے ہے۔

وہ یہاں تک کہتا ہے کہ فلسفہ ہمیشہ اصلاح عالم کے لئے بہت دیر میں پہنچتا ہے فکر ارتقائے عالم کی آخری پیداوار ہوتی ہے جب غور و فکر شروع ہو تو اس امر کی علامت ہوتی ہے کہ ایک تاریخی انداز حیات ختم ہو چکا ہے۔ "بوم منروا (The Owl of Minerva) طائر حکمت اس وقت پر افشاں ہوتا ہے جب کسی ایک دورِ زندگی کا آفتاب غروب ہو چکتا ہے۔" ہیگل کی قدامت پرستی کے لحاظ سے تجربی اصول تحقیق اُس کے لئے جس قدر اہم ہونا چاہیئے تھا۔ ویسا نہ ہوا کیونکہ اگر تفکر ہمیشہ کسی انداز وجود کے بعد میں آتا ہے اور کسی نئی چیز کی پیش بینی نہیں کر سکتا تو خالص فکر یا منطقی طریقے سے صداقت کا تلاش کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔

ہیگل نے ۱۴ر نومبر ۱۸۳۱ء کو ہیضہ میں مبتلا ہو کر وفات پائی اس کے کچھ سال بعد اس کے شاگردوں نے اس کی تصانیف کا مجموعہ شائع کیا جو ایک حد تک اُس کے خود نوشتہ درسوں کی قلمی یادداشتوں سے مرتب کیا گیا۔

منطقی اسلوب

(THE DIALECTICAL METHOD)

منطق (Dialectic) سے ہیگل کی مراد (۱) ہمارے تمام افکار کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے ہر جزئی فکر لازماً دوسرے فکر میں عبور کرتا ہے۔ (۲) وہ صفتِ اشیاء جس کی وجہ سے ہر جزئی شئے تمام دیگر اشیاء سے ایک لازمی تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک جس طریقے سے فکر صداقت تک پہنچتا ہے وہ عینِ وجود کا بلا واسطہ مظہر ہے جب ہم ہستی کی نسبت سوچتے ہیں تو ہستی ہمارے اندر اپنی ذات پر نگاہ ڈالتی ہے۔

(۱) چونکہ ہر تصور محدود ہوتا ہے اس لئے منطقی فکر میں وہ اپنی ضد یا نفی کی طرف عبور کرتا ہے کسی تصور پر پوری طرح فکر کرنا اس کی تنسیخ کا باعث ہوتا ہے لیکن اس نفی سے ایک نیا اثبات پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ایک معین و محدود پہلو کی نفی ہوئی ہے تمام وجود کی نفی نہیں ہوئی۔ نفی کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک نیا تصور ظہور میں آگیا ہے لیکن چونکہ نفی کے بعد پیدا ہونے والا مثبت تصور نفی شدہ تصور کے تعلق سے متعین ہوا ہے اور اس کی یاد اس میں باقی ہے اس لئے یہ پہلے تصور سے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ جدید تصور میں پہلا تصور مرتفع ہو کر ایک وسیع تر وحدت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اضداد کی وحدت اثبات اور نفی دونوں سے بلند تر ہوتی ہے منطق کی تمہید میں ہیگل کہتا ہے کہ "اسی طرح سے تصورات اپنا مسلسل نظام قائم کرتے جاتے ہیں اور بتدریج تکمیل کی طرف بڑھتے ہیں بغیر اس کے کہ باہر سے کوئی قوت ان میں مداخلت کرے۔

ہیگل کا نظام اسی طرح تثلیثوں میں ترقی کرتا ہے جس میں ایک تصور اور اس کی ضد دونوں کی نفی ہو کر وحدتِ اضداد پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ بلند تر

وحدت اثبات اور نفی دونوں پر حاوی ہوتی ہے۔ اور پھر اس وحدت پر نئے سرے سے نفی کا عمل ہوتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے۔ اگر ہم مجرد ترین تصور یعنی تصورِ وجود سے شروع کریں تو وہ فوراً عدم کے تصور کی طرف عبور کرتا ہے کیونکہ خالص غیر متشخص اور بے تعین وجود عدم کے مرادف ہے۔ لیکن ان دونوں تصورات کی وحدت سے تکون (ہونا) یا حدوث کا تصور حاصل ہوتا ہے کیونکہ ہونے کے عمل میں وجود بھی ہے اور عدم بھی اس لئے کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور کا نام ہے اس طرح ہونے کا تصور صفات کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو پیدا ہوتی اور منسوخ ہوتی ہیں۔(۲) لیکن یہ ترقی کوشش منطق وجود کے ارتقائے ذات کی مظہر ہے۔ ہمارے تفکر کی حرکت میں خود نبضِ حیات کا زیر و بم پایا جاتا ہے۔ ہر محدود مظہر اپنی محدودیت کی وجہ سے اپنے سے خارج کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت اعظم کا جزو ہے۔ اپنی منطق کی وجودی صداقت کو ثابت کرنے میں دو قسم کے تجربات ہیگل کے مدنظر ہیں جیسا کہ تفصیلات میں اس کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے۔ اول تو یہ ہے کہ اضداد ایک دوسری کی طرف عبور کرتی ہیں مثلاً تقابل اور تضاد کا نفسیاتی اثر موت وحیات اور نور وظلمت کا زیر و بم (نہایت تیز روشنی بھی مطلق ظلمت کی طرح نظارہ سوز ہوتی ہے) اسی طرح اجتماعی زندگی میں بہت زیادہ حقوق پر اڑے رہنے سے سخت حق تلفی پیدا ہو جاتی ہے۔ ترقی کے اوج کمال پر زوال شروع ہو جاتا ہے ہیگل نے ہر کمالے را زوالے کے اصول پر فطرت اور تاریخ دونوں کی توجیہ کی کوشش کی دوسری بات جو اس کے اصول کا جوہر ہے وہ یہ ہے کہ ارتقا میں بعد کے مدارج پہلے مدارج سے متعین ہوتے ہیں۔ بچپن کی معصومیت تنگ فکر اور جذبے کی بیتابی سے منسوخ ہو جاتی ہے لیکن یہ تہذیبی آگ خامیوں کو دور کر کے سیرت کو متوافق اور پختہ بنا دیتی ہے اور بچپن کی سادگی اور بے ساختگی اعلےٰ تر صورت میں نمودار ہو جاتی ہے۔ پودے کے وجود میں آنے کے لئے تخم کا فنا ہو جانا لازمی ہے لیکن تخم کا تمام جوہر پودے کے اندر زیادہ ارتقا یافتہ صورات میں موجود رہتا ہے۔ رفتار عالم کے اس نظریہ میں ہیگل اپنے اس اعتقاد

کو بیان کرنا چاہتا ہے کہ ہستی کی قیمتیں اور قوتیں کسی طرح فنا نہیں ہوتیں۔ اپنی متصوفانہ زبان میں وہ اس کو یوں ادا کرتا ہے کہ روح عالم کے حافظے میں سب کچھ محفوظ رہتا ہے۔ فساد و فنا میں صرف خارجی صورت کی نفی ہوتی ہے۔ اصلی جوہر معدوم نہیں ہوتا۔ ہیگل سے پہلے قوت و قیمت کے تحفظ کی روحانی عالم پر اطلاق کرنے کی کبھی اتنی عظیم الشان کوشش نہیں کی گئی۔ وہ نقطۂ انقلاب جس پر پہنچ کر ہیگل کے نصب العین نے ایک نظام کی صورت اختیار کی، اسی راسخ اعتقاد پر مشتمل تھا کہ تمام ہستی بقائے خیر (Conservation of value) کا مظہر ہے جب تک نصب العین اور حقیقت موجودہ میں فرق کیا جائے تب تک یہ گمان باقی رہتا ہے کہ شاید نصب العین معدوم ہو جائے خواہ عنصری قوتیں دوسری صورتوں میں موجود رہیں۔

منطقی اسلوب کی تہ میں بہت اہم تصورات پائے جاتے ہیں لیکن سب سے اہم بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے تحلیلی فلسفہ نے ایک مخصوص آزادانہ اسلوب پیش کیا جس کے مطابق خالص نظری عقل اپنے اندرونی قوانین سے اپنا تار و پود بنتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ ہیگل کی منطق کانٹ کی تنقید عقل نظری کا پہلا قوی جواب ہے اگر ہیگل کا نظریہ صحیح ہے تو کانٹ جس مسئلے کو ناقابل حل سمجھتا تھا، یعنی فکر کے ذریعے سے حقیقی وجود کا علم حاصل کرنا وہ حل ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ نفی ایک خالص منطقی عمل ہے جو ہمیشہ ہمارے اختیار میں ہے اس لئے اگر ہیگل صحیح ہے تو ہم بغیر تجربے کی مدد کے ہر طرف فکر کا جال تن سکتے ہیں کیونکہ اسطرح ہر تصور سے نئے ایجابی تصور پیدا ہو سکتے ہیں مگر بدقسمتی سے یہ کام آسان نہیں اگرچہ نفی اور نفی نفی ہماری قدرت میں ہے لیکن نفی نفی سے ہم کبھی پہلے اثبات پر پہنچ جاتے ہیں جیسے -(-۲) سے کوئی نیا عدد حاصل نہیں ہوتا۔ اگر نفی الف کی نفی سے ہم پھر الف پر نہ پہنچوں بلکہ اس سے ب حاصل ہو جائے تو بلاشبہ خالص نظری فکر سے صداقت باقی ہو سکتی ہے۔ ہیگل کے منطقی طریقے سے ہمارے اساسی تصورات کی حقیقی تنظیم نہیں ہوتی در حقیقت ہیگل زبردستی سے تمام تجربی مواد کو اپنی تثلیث ا

کے سانچوں میں ڈھالا جاتا ہے۔
ہیگل کا منطقی اصول فشٹے کے اصولِ تضاد (Antithetical Method) کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے لیکن فشٹے اس سے اچھی طرح واقف تھا کہ متضاد حد (ایک نسبت قضیے کی صورت میں) مثبت حد سے اخذ نہیں ہو سکتی۔ اس کے نزدیک متخالف قضایا تجربے کو بیان کرنے کے مختلف طریقے ہیں۔ ہر قضیہ وجود پر فکر کا ایک تازہ حملہ ہوتا ہے اور ترکیب ان قضایا کو متحد کرنے کا نام ہے۔ جدید ترکیبی اثبات ہمیشہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے لیکن ہیگل کا خیال ہے کہ منفی قضیہ بغیر تجربے کی مدد کے مثبت قضیے سے قابل اخذ ہونا چاہئے۔ فشٹے کے اصول تضاد کی طرح شیلنگ کا اصول تقویٰ وسلب قوت (Polentialising or depolentialising method) بھی ہیگل کے منطقی اصول کا پیشرو ہے۔
نظریۂ عالم کی خالص تصوریتی تعبیر کی کوشش ہیگل میں آکر انجام پذیر ہوئی۔ تاریخ نے اس کا وہی حشر کیا جو اس کے منطقی طریقے کے مطابق اس کا ہونا چاہیئے تھا جب ایک مرتبہ یہ نکتہ اچھی طرح سمجھ میں آگیا کہ کامل تخیلی تصوریت کا تضمن کیا ہے تو فکر نے اپنا رخ دوسری راہوں کی طرف پھیر لیا اور تحقیق کے نئے طریقے استعمال کرنے لگا۔

(ج) ہیگل کا نظام

اس کی منطق کے اساسی اصول کے مطابق اس کا نظام بھی تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں منطق ہے جو ہیگل کے نزدیک محض صُورِ فکر کا نظریہ نہیں بلکہ وجود کے اساسی سرمدی افکار کا بیان ہے وہ خود بھی لوغوس (Logos) کو تکوین و تنظیم عالم کی اصل قرار دیتا ہے۔ عالم فطرت اور عالم روح دونوں میں قوانین و افکار عامہ حکمران ہیں جن کو منطق مجرد صورت میں پیش کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ کسطرح ایک تصور دوسرے تصور میں سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام کا دوسرا حصہ فلسفۂ فطرت پر مشتمل ہے جس میں مفکور ہستی لو

منطقی تجرد کی صورت میں نہیں بلکہ خارجیت، یعنی زمان و مکان کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ لازمی تھا کہ منطق سے فلسفۂ فطرت کی طرف عبور منطقی لزوم سے عمل میں آئے۔ ہیگل کے اسلوب میں یہ ایک نہایت مشکل مقام ہے۔ یہ عبور ایک لحاظ سے فطری طور پر واقع ہوتا ہے کیونکہ جس تجرید پر منطق کی تعمیر قائم کی گئی تھی وہ منسوخ ہو جاتی ہے اور مفکر پھر ان تجربات کی طرف رجوع کرتا ہے جن سے اس نے منطق کے اندر تصورات کی تجرید کی تھی۔ اس کے فلسفۂ فطرت کی نسبت یہ سچ کہا گیا ہے کہ وہ ہیگل کے نظام کا کمزور ترین حصہ ہے۔ نیچرل سائنس کے تصورات کی بحث میں ہیگل شیلنگ سے بھی زیادہ بے اصول ہے اور جو جی چاہتا ہے لکھ ڈالتا ہے۔ اس سے پہلے شیلنگ، کیپلر کو اس کے اسرار ہیئت اور گوئٹے کو اس کے نظریۂ رنگ کی وجہ سے نیوٹن سے بہتر قرار دے چکا تھا۔ ہیگل نے اسی سمت میں اور آگے قدم بڑھایا۔ یہ فطرت کے میکانکی تصور کو دبا دینے کی میکانکی کوششیں تھیں، جن میں اس عظیم انقلاب کو نظر انداز کر دیا گیا تھا جو کیپلر کے خیالات میں واقع ہوا تھا۔ ہیگل بھی شیلنگ کی طرح قوی اور صورِ فطرت کی تنظیم اس طرح سے کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہو کہ کس طرح فطرت نے درجہ بدرجہ محض خارجیت سے روح کی باطنیت تک ترقی کی ہے۔ نہایت اہم منازل تین ہیں میکانیت طبیعیت اور عضویت۔ لیکن شیلنگ کی طرح ہیگل کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ مدارج وقت میں یکے بعد دیگرے نہیں آئے۔ ہیگل صاف الفاظ میں کہتا ہے (قاموس ۲۴۹)

"فطرت ایک نظام مدارج ہے جس میں ایک درجہ دوسرے درجہ سے بالتبع لازم آتا ہے لیکن اس طرح سے نہیں کہ ایک درجہ دوسرے درجے کو پیدا کرے۔ یہ مدارج فقط اس باطنی تصور کے لحاظ سے ہیں جو فطرت کا جوہر ہے۔ تبدیلیٔ ہیئت صرف تصور میں واقع ہوتی ہے اور اسی کے اندر تغیر کا نام ترقی ہے۔ مفکر کو چاہیئے کہ ایسے ہیولانی اور بے معنی خیالات کو کہ پودے اور جانور پانی سے پیدا ہوئے ہیں اور حیوانات کی اعلیٰ انواع ادنیٰ انواع سے ترقی کرتے بنی ہیں، بالکل خارج کر دے۔" یہ اقتباس

ارتقا کے تصوریتی نظریہ کا ایک اختصاصی بیان ہے جس میں ایک فطری نوع کا دوسری فطری نوع سے میکانکی استخراج تصور کی ذاتی فعلیت کے لئے باعث ہتک شمار ہوتا ہے۔

ہیگل کے نظام کا تیسرا حصہ فلسفۂ روح (Geistesphilosophie) ہے۔ فطرت کے اندر تصور خارجیت کی صورت میں ظاہر ہوا تھا اب اس کی تنسیخ سے وہ باطنیت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اب باطنیت اور زمان و مکان سے آزادی، فطرت کی مادی تقسیم پذیری اور امتداد کی جگہ لے لیتی ہے۔ اس عبور میں بھی منطقی لزوم کے ثبوت میں دقت پیش آتی ہے لیکن اصولاً شعوری زندگی کی پیدائش کا مسئلہ ہیگل کے لئے کچھ مشکل نہیں کیونکہ وہ تصور یعنی روح کو فطرت کا اصلی جوہر سمجھتا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ درحقیقت شروع سے آخر تک فلسفۂ روح ہی ہے جس طرح مادیت میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ہر شئے کی اصل کو مادہ ثابت کیا جائے اسی طرح اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تصور یا روح کو تمام مظاہر کا جوہر قرار دیا جائے۔ اسی وجہ سے کہ ہیگل کے نظام میں تمام موجودات کو معقولات مجردہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور رفتار فکر کو قانون کائنات بنا دیا گیا ہے اس کے ایک شاگرد اردمن نے اس نظام کو ہمہ منطقیت (Panlogismus) کہا لیکن یہ تنقید فقط اس کی صورت بیان کی نسبت صحیح ہے۔ اس کے ایک اور شاگرد روزن کرانتز نے اس کو فلسفۂ روح کے نام سے موسوم کیا اور اس کا خیال حقیقت سے قریب تر ہے منطقی طریقے کا اصل مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ تمام اشیاء کائنات کا باہمی ربط ذہن کے افکار کے باہمی ربط کے مرادف ہے اور تمام اشیاء کی کلیت ذہن کی کلیت کی طرح ہے۔ جوہر ہستی کی نسبت یہی قول صحیح ہے کہ ہر شئے روح ہے اور روح ہر شئے ہے۔ کائنات کا اصول ترکیب یہاں پر اصل کائنات بن گیا ہے۔

ہیگل کے نظام کے موافق فلسفۂ روح بھی فلسفۂ فطرت کی طرح تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ذاتی نفس سے بحث کرتا ہے (جس کے اندر روح شعور اور عقل کا ایک تدریجی سلسلہ ہے) یعنی انفرادی ذہن کی روحی زندگی ہے جسے جدید تقسیم کے لحاظ سے نفسیات کہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد معروضی نفس ہے یعنی روحانی زندگی

کی عمرانی تشکلیں اور تاریخی ادارات۔ قانون اخلاق کہنے کی اخلاقی زندگی تمدنی جماعت مملکت سب اس میں داخل ہیں (یعنی انفرادی اخلاق سے الگ کر کے اجتماعی اخلاقیات) ذاتی اور معروضی روح کی اعلےٰ وحدت روح مطلقہ ہے جو تمام ہستی کی روحی زندگی کی کلیت ہے جہاں روح کا خاص حلقہ ہے جہاں ایک فرد میں اور اس ہستی میں جو اس کی قیوم ہے کوئی فرق نہیں رہتا۔ فن لطیف، مذہب اور تخیلی فلسفہ نفس مطلقہ کی تشکلیں ہیں۔

اس منطقی جادہ پیمائی کی آخری منزل انسان کی روحانی زندگی ہے۔ کیونکہ ہم اس سے بہتر صورت سے واقف نہیں لیکن اس بارے میں ہیگل کا بیان کسیقدر مبہم ہے اگرچہ فن لطیف، مذہب اور فلسفہ یعنی انسان کی بہترین ہیں لیکن ہیگل ان کو روح کائنات کی صور حیات سمجھتا ہے۔ فلسفۂ فطرت میں نہایت سادہ لوحی سے وہ اس کو تسلیم کر لیتا ہے کہ ان صور حیات کا تحقق کائنات کے ایک خاص مقام پر ہوا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سیارے سورج کی نسبت کامل تر ہیں اور زمین تمام سیاروں میں اکمل ہے اکمل کے معنی یہاں یہ ہیں کہ اس میں روحانی زندگی کے پیدا کرنے کی بہترین قابلیت ہے۔ لیکن اگر روحانی زندگی کا خاص مقام یہی زمین ہے تو باقی کائنات کا کیا مصرف ہے؟ اس پر سوچو تو بہت سے شکوک ابھر ابھرنے شروع ہوتے ہیں۔ اپنی تمام منطق کے باوجود ہیگل زمین مرکزی اور انسان مرکزی نقطۂ نظر سے ماورا نہ جا سکا اور حقیقت یہ ہے کہ انسان ان نقاط نظر کے لئے مجبور بھی ہے منطق کی کوئی قلابازی انسان کو خود اپنے سائے پر سے کودنا نہیں سکھا سکتی۔

ہیگل کے فلسفۂ روح کے دو حصے تاریخ تمدن اور تاریخ فلسفہ دونوں کے لئے خاص دلچسپی کا باعث ہیں ایک اس کا نظریۂ حقوق و مملکت، اور دوسرا نظریہ مذہب۔

(د) فلسفۂ حقوق

مملکت کے جدید انفرادیتی تصور کے مقابلے میں جس کے مطابق مملکت افراد کی انانیتوں کے مابین معاہدے سے پیدا ہوتی ہے ہیگل نے اپنے شباب ہی میں قدیم مملکت کو نصب العین قرار دیا جو اس کے نزدیک ایک الٰہی قوت تھی جو تمام افراد پر حاوی اور محیط تھی۔ بعد ازاں فلسفۂ حقوق میں (جو نفس معروضی (Objectivemnind) کے سلسلے کی ایک کڑی ہے) اس نے کنبے جماعت اور مملکت میں ظاہر ہونے والے اجتماعی اخلاق کو ایک طرف تو اس حق سے الگ کیا جو انفرادی ارادے سے پیدا ہوتا ہے اور دوسری طرف ضمیر سے متمیز کیا جو جماعت کی معروضی قوت سے علیحدہ ہو کر محض تلون اور شر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ حقوق اور اخلاق صرف اجتماعی زندگی میں قائم رہ سکتے ہیں وہ ایک کل کے اجزا ہیں اور خود الگ ہو کر ایک کلیت نہیں بن سکتے اخلاقی اجتماعی زندگی میں خیر کو اپنی حیات اور اپنا دوامی وجود حاصل ہوتا ہے اس کے اندر انفرادی ضمیر اور تلون سے فیصلہ نہیں ہوتا۔ اخلاقی عالم میں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جو انفرادی شعور سے ماورے ہے۔ انھیں معقول میں سوفوکلیز قوانین کو سرمدی کہتا تھا کیونکہ کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے آتے ہیں۔ مخصوص افراد کی زندگی کی تنظیم اخلاقی قوتوں سے ہوتی ہے۔ افراد کو ان قوتوں سے اضافت ہے لیکن یہ قوتیں افراد کی محتاج نہیں ہیگل تو یہاں تک کہتا ہے کہ معروضی اخلاقی نظام جو بذات خود قائم ہے فرد کے وجود و عدم سے بے نیاز ہے یہ نظام افراد کی زندگی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ افراد کی زندگی کا جوہر تنظیم ہے۔ فرد کو اپنا خاص میدان عمل معروضی اخلاق ہی سے حاصل ہوتا ہے اسی کے اندر زندگی بسر کرنے سے وہ آزاد ہو سکتا ہے اس کے بعد فرد اور جماعت کا تعلق ایسا گہرا ہو جاتا ہے کہ اس کی نسبت باہمی اعتماد اور اعتقاد مناسب الفاظ نہیں کیونکہ ان الفاظ میں اختلاف کا شائبہ پایا جاتا ہے

ادنیٰ فطری ارادے کی جگہ ایک جدید اور بلند تر فطرت پیدا ہو جاتی ہے جس کا نام اخلاق ہے جہاں پر اخلاقی جوہر یعنی کنبے جماعت اور مملکت کی روح حکمراں ہوتی ہے وہاں ہر ایک فرد کے مخصوص فرائض لازمی طور پر خود بخود پیدا ہوتے ہیں اور ان کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا"۔

مختلف اخلاقی جماعتوں میں سے مملکت سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کے کنبے اور عمرانی جماعت دونوں کے جوہر کی وحدت پائی جاتی ہے اور اس کے اندر اخلاقی تصور کا پورا تحقق پایا جاتا ہے۔ فطرت کے اندر روح ابھی خوابیدہ ہوتی ہے لیکن مملکت میں اس کی حقیقت زیادہ کامل طور پر واضح ہو جاتی ہے مملکت اس عالم میں خدا کی تجلی ہے وہ نیم ارضی ہے اور نیم سماوی۔ جس طرح ایک فرد کے فرائض جماعت کے اندر اس کے خاص مقام سے خود بخود پیدا ہوتے ہیں اور اس کو اپنے لئے فرائض تجویز کرنے کی کوئی حاجت نہیں اسی طرح ایک مملکت کا دستور اس کی اپنی فطرت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہر دستور حکومت تاریخی حیثیت سے صورت پذیر ہوتا ہے لیکن اس کو مصنوعی طور پر وضع نہیں کر سکتے۔ اس امر کے تجربی ثبوت میں ہیگل نے ایک فرانس کی مثال دی ہے اور ایک اسپین کی۔ انقلاب فرانس کے قائدوں نے ایک دستور وضع کر کے جاری کرنا چاہا لیکن وہ نہ چل سکا۔ اسی طرح نپولین ایک دستور کو اسپین پر عائد کرنا چاہتا تھا جو فی نفسہٖ معقول تھا لیکن اسپین میں وہ کامیاب ثابت نہ ہوا۔ ہیگل کے فلسفۂ حقوق میں یہ خوبی ہے کہ اس نے اس حقیقت پر بہت زور دیا کہ کسی مملکت کے دستور کا اس کی تاریخی روایات سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے اور یہ روایات ہر مخصوص فرد کے خیالات اور خواہشات سے ماورے ہوتی ہے اس امر میں وہ تاریخی اسکول اور واقعیت (Positivism) سے بہت قریب ہے۔ اسی لئے اگست کونت (AugusteComte) کی پہلی آزادانہ تصنیف (Systeme de la politique positive, 1822) کو ہیگل نے خوش آمدید کہا اور دوسری طرف کونت بھی ہیگل کے فلسفہ پر خطبات سے متاثر ہوا اگرچہ اس کی رائے تھی کہ ہیگل بہت زیادہ الٰہیاتی ہے اور اس کے نظام میں

روح کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے (Littre: Auguste Comte et la philosophie positive 2nd edit. p. 157)

لیکن ہیگل کا یہ مقصد نہیں تھا کہ بجنسہٖ قدیم مملکت کا دوبارہ احیا ہو، وہ اس کے نقائص سے ناواقف نہیں تھا۔ جدید مملکت حریت کی ایک تنظیم ہونی چاہیے مملکت میں کنبے، جماعت اور افراد سب کے مخصوص اغراض پورے ہونے چاہئیں مملکت کو چاہیے کہ فقط انھیں فرائض کو عائد کرے جو فرد کے جائز حقوق کے مطابق ہیں چھوٹی جماعتوں اور افراد کی حمایت کے بغیر مملکت کا عظیم مقصد نہ پورا ہو سکتا ہے اور نہ پورا ہونا چاہیئے۔ لیکن اپنے تفصیلی بیان میں ہیگل کلی اور معروضی عنصر کو بہت زیادہ غالب کر دیتا ہے ہم اس سے پہلے اس کے الفاظ کا حوالہ دے چکے ہیں کہ اجتماعی اخلاق کا جو ہر فرد کے عدم و وجود سے بے نیاز ہے۔ ایک مفکر کو جو مملکت کے تصور یا نصب العین کو نہیں بلکہ اس کے امر واقعی وجود کو جو بہ عقل اور ظہور الٰہی سمجھتا تھا مخصوص افراد کی تنقید نصب العین اور دلائل محض ذاتی آرا اور شخصی خواہشات معلوم ہوتے تھے اس کا یہ خیال تھا کہ ایسے لوگوں کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ وہ بہتر جانتے ہیں حالانکہ وہ تاریخی ادارات کی اصل کنہ سے ناواقف ہیں۔ وہ اس اصول کا قائل تھا کہ اصل علم رکھنے والے لوگ حکومت کے حقدار ہیں نہ کہ خود بیں و خود رائے لوگ وہ دفتری حکومت (bureaucracy) کے ارکین کو مملکت کا سچا نمایندہ سمجھتا تھا۔

حکومت کا مدار افسروں پر ہے۔ اس کو یقین تھا کہ اس اصول کا تحقق جرمنی میں اور خاص طور پر پرشیا میں ہوا ہے۔ جب اس نے فلسفۂ تاریخ پر اپنے خطبات (۱۸۳۰ - ۱۸۲۰) کو ختم کیا اور آخر میں یورپ کی حالت کا جائزہ لیا تو یہی منظر اس کے لیے نہایت تسکین بخش تھا دنیا میں خدا کی کار فرمائی یہاں تک پہنچ چکی تھی۔ یہ رجعت پسند تخیلی مفکر یہ نہ دیکھ سکا کہ خدا کا قدم تمام نظامات قائمہ کو ٹھکرانے کے لیئے اٹھ چکا ہے اگرچہ ان کے فنا ہو جانے سے نصب العین کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔

فلسفۂ حقوق کے دیباچے میں ہیگل نے ینیا کے پروفیسر فریس (Fries) پر جو کانٹ کا پیرو تھا، سخت حملہ کیا فریس نے جرمن طلبا کے تیوہار میں وارٹبرگ میں حصہ لیا (۱۸۱۷) مگر رجعت پسند لوگ اس تیوہار کو نہایت ناپسند کرتے تھے اس نے وہاں دوران تقریر میں کہا "جب کسی قوم میں ایک مشترک روح کام کرنے لگتی ہے تو عوام اور نیچے کے طبقوں میں آتی زندگی پیدا ہو جاتی ہے جو تمام اجتماعی فرائض کو انجام دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اس وقت زندہ جماعتیں جن کے افراد اموددت کے پائیدار اور متبرک رشتوں سے مربوط ہوتے ہیں خدمت جمہور کے مختلف شعبوں کے لئے زندگی کو دقف کر دیتے ہیں اور قوم کی تعلیم و تربیت میں منہمک ہو جاتے ہیں"۔ ہیگل ان الفاظ سے بہت برانگیختہ ہوا اور چیخ اٹھا کہ اب اخلاقی عالم ہر کس و ناکس کی رائے اور تلون کا شکار ہونے لگا ہے جس کام کو عقل ہزار برس سے بھی زائد عرصے سے انجام دے رہی ہے اسے شخصی احساسات کے رحم پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نصب العین کو ایک نظام کی صورت میں تبدیل کرنے کے جوش میں ہیگل ان لوگوں کی نسبت نہایت ناانصافی برتتا تھا جو مروجہ نظام تمدن و حکومت کو نصب العینی نہیں سمجھتے تھے۔ تاریخ نے ہیگل کی غلطی کو ثابت کر دیا۔ اس نے بتا دیا کہ مملکت رعیت کے آزادانہ تعاون ہی سے مستحکم ہو سکتی ہے جنگ کے بعد جرمن شاہنشاہی کو قائم کرتے ہوئے بسمارک نے تمام رعیت کو عام طور پر رائے دہی کا حق دے دیا۔

فلسفۂ مذہب

مذہب میں بھی ہیگل فرد کو مذہب کی اس حیثیت میں جذب کر دیتا ہے جو تاریخی طور پر پیدا ہوئی ہے اس میں کسی شخصی استدلال اور انفرادی تاثر کا کام نہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ تاریخ میں جو روح کائنات کا خاص کارنامہ ہے فکر پھر اپنے جوہر کو پا لیتا ہے۔ ہیگل عقلیت اور اعتقادی دینیات دونوں کی

مخالفت کرتا ہے۔ راسخ الاعتقادی معتقدات کے الفاظ کو چمٹ جاتی ہے اور یہ محسوس نہیں کرتی کہ سادہ لوحی اور بے چون وچرا ایمان لانے کا زمانہ گزر گیا ہے اور تہذیب و تفکر و تنویر کا زمانہ آگیا ہے۔

دوسری طرف خالی عقلیت کا یہ حال ہے کہ وہ خدا کے تصور کو خالی اور محدود کر دیتی ہے اور خدا کو کائنات سے باہر یعنی لامحدود کو محدود سے خارج کر دیتی ہے اور شاید خدا کی ذات کے علم سے بالکل ہاتھ دھو بیٹھتی ہے اور اگر ہم شلائرماخر کیطرح اس امر میں تاثر سے مدد لینا چاہیں تو اس سے بھی کام نہیں چلتا اور ہم اپنے ذاتی وجدان تک محدود رہ جاتے ہیں۔ تاثر اکیلا اپنا جواز پیش نہیں کر سکتا اس کی قدر و قیمت کا مدار اس کے مظروف و معروض پر ہے خالی تاثر سے فیصلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں انسان حیوانوں کے ساتھ شریک ہے اگر محض تاثر ہی پر مدار ہو تو کتا انسانوں سے بہتر عیسائی ہو۔

فلسفۂ مذہب کا کام یہ ہے کہ ایکطرف لفظی عقیدوں اور دوسری طرف عقلیت اور ذاتی تاثر سے ہٹ کر کوئی راہ نکالے۔ فلسفہ یقیناً کوئی مذہب پیدا نہیں کر سکتا لیکن جو مذہب موجود ہے فلسفہ اس کو تسلیم کر سکتا ہے اور یہ تحقیق کر سکتا ہے کہ مذہب کا ہمارے نظریۂ حیات کے دوسرے پہلوؤں سے کیا تعلق ہے اور زیادہ غور سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ فلسفہ جسقدر مکمل ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کا موضوع اور اس کی غرض اور حاجت مذہب کے مماثل ہوتی جاتی ہے۔

متفکرانہ فلسفہ کو اس وحدتِ ہستی کو تسلیم کرنا پڑیگا جو تمام اضداد کی تہ میں پائی جاتی ہے اگر وہ کائنات کو اسی طرح سمجھنا چاہتا ہے جسطرح کہ ایک لامتناہی اور حاوی کل روح اس کو سمجھتی ہے۔ لیکن مذہب کے عقائد سے بھی یہی نقطۂ نظر ظاہر ہوتا ہے۔ مذہب کی تمام اعلیٰ ترین صورتیں اسی حقیقت کی تعلیم دیتی ہیں کہ ایک لامحدود روح تمام اشیاء کا مآخذ ہے مذہب اور فلسفہ میں فرق یہی ہے کہ فلسفی جن امور کو اساسی اور سرمدی حقائق سمجھتا ہے ان کو مذہب تاریخی واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے اور

ان کو تشبیہ و تمثیل کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ فلسفہ جب مذہب کے موضوع کو فکر کی صورت میں پیش کرتا ہے تو خارجی تمثیلی اور تاریخی خول اتر جاتا ہے مذہب اور فلسفے کا فرق فقط انداز بیان کا فرق ہے۔

ہیگل یہ بتانا چاہتا ہے کہ مختلف مذاہب ایک تاریخی سلسلے کی کڑیاں ہیں اور یہ سلسلہ مذہب کی ادنیٰ ترین صورتوں سے ترقی کرکے اعلیٰ ترین صورت تک پہنچتا ہے جس میں مذہب کا کمال پایا جاتا ہے اور خدا کو وثوق کے ساتھ ایک روح تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ مذہب عیسائیت ہے۔ انسان صداقت سے آشنا ہونے کے لیے فلسفے کا انتظار نہیں کرتا رہا۔ مذہب میں صداقت موجود ہے لیکن تخییل و تمثیل کی صورت میں۔

فلسفہ مذہب کو فنا کرنا نہیں چاہتا وہ فقط اس کی صداقت کو فکر کی صورت میں تبدیل کرنا چاہتا ہے ہیگل اس کو کچھ مثالوں سے واضح کرتا ہے کہ تمثل سے تفکر کی طرف عبور کس طرح ہوتا ہے۔ عقیدۂ تکوین میں خدا اور کائنات دو متخالف حدود ہیں ایک خالق ہے اور دوسری مخلوق۔ لیکن فکر اس تخالف کو جائز قرار نہیں دے سکتا کیونکہ اگر محدود لامحدود کے باہر ہو تو لامحدود خود محدود ہو جائیگا۔ عقیدۂ تکوین میں جو صداقت مضمر ہے وہ یہ ہے کہ ہستی لامحدود الطلاق اور علیحدگی میں نہیں رہ سکتی اور ہمیشہ اپنے سے خارج کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ محدود کا جوہر تحدید ہے لیکن اسی تحدید اور نفی کی وجہ سے وہ ہستی کے تمام مافیہا کے ساتھ وابستہ ہو کر اور لامحدود میں جذب ہو کر اس سے متعین ہوتا ہے۔ کفارے کے عقیدے میں لامحدود اور محدود کا تعلق اور بھی زیادہ دلنشین طریقے سے ادا ہوتا ہے۔ خدا خود مرگیا (جیسے کہ ایک قدیم بھجن کے الفاظ ہیں)، اپنی لاتناہی کو نقصان پہنچائے بغیر خدا عالم محدود میں اتر آیا، انسان بن کر اس نے اپنی الوہیت کی نفی کر دی اس کے بعد زیخ موت اور احیا سے اس نفی کی نفی ہو گئی۔ اس طرح سے ان عقائد کی تماثیل ہم کو یہ تعلیم دیتی ہیں کہ محدودیت اور الم نہ صرف اعلیٰ ترین ہستی سے متحد ہونے

میں مانع نہیں بلکہ الٰہی ہستی کے پہلو ہیں۔ اسی سے وجود کی توجیہ ہو جاتی ہے محدود ہستی کا رنج و الم ہی اس امر کا شاہد ہے کہ وہ ایک لامحدود کُل کا جزو ہے۔

لیکن اپنے ذوق تفکر میں ہیگل نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ وحی کا قائل اپنے عقیدہ کو محض تمثیل سے کچھ زیادہ خیال کرتا ہے۔ ہر دین قائمہ لازماً یہ فرض کرتا ہے کہ خاص خاص مقامات پر علامت اور حقیقت کا فرق مٹ جاتا ہے اور اسی پر وحی کی صحت و جواز کا مدار ہے فلسفۂ مذہب پر اپنے خطبات کے آخر میں ہیگل بھی کہتا ہے کہ "فلسفی کے لئے بھی جب وہ مذاہب کے اصل جوہر میں منہمک ہو کر یہ دریافت کرتا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین افکار کا مخزن ہے، تو فکر اور ایمان کا اختلاف مٹ جاتا ہے لیکن فلاسفہ کی تعداد نوع انسان میں بہت قلیل ہے اس لئے ہیگل مفصلہ ذیل الفاظ پر اس بحث کو ختم کرتا ہے "اس امر کو کہ یہ زمانہ اس اختلاف کو کس طرح رفع کرتا ہے اور وہ کیا صورت اختیار کرتا ہے اس کو اسی پر چھوڑ دینا چاہئے۔ یہ معاملہ براہ راست فلسفے سے تعلق نہیں رکھتا۔"

علاوہ ازیں ہیگل اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ صورت کی تبدیلی اصول کی تبدیلی پر دلالت کر سکتی ہے۔ عقائد تکوین و کفارہ کو وہ ان حقائق کی علامات قرار دیتا ہے کہ ہستی کے تمام عناصر باہم وابستہ ہیں اور تمام اشیا میں ایک ہی لامتناہی زندگی پائی جاتی ہے جس سے ہم اس وقت بھی الگ نہیں ہوتے جب کہ ہم محدودیت کی تحدید اور تکلیف کو نہایت شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ تعلیم ہیگل کے مردانہ نظریۂ حیات کا آئینہ ہے۔ بایں ہمہ اگر اس کی یہ تفسیر صحیح بھی ہو اور یہی امر واقعہ ہو کہ اسی قسم کے وجدان حیات نے اپنے آپ کو ان عقائد میں علامتاً بیان کیا ہے لیکن اگر تکوین ایک فوق الفطرت فعل ہے اور کفارہ ایک تاریخی واقعہ ہے جس میں ایک فوق الفطرت خدا انسان کی صورت میں تکلیف اٹھا کر مر گیا، تو یہ باتیں ہیگل کے نظریۂ حیات سے بے حد مختلف ہیں طرز بیان کی تبدیلی ہے جس کو ہیگل بے ضرر سمجھتا ہے، درحقیقت ثنویتی نقطۂ نظر سے فطریتی اور احدیتی نظریۂ کائنات

کی طرف عبور ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس فلسفیانہ مذہبی بحث میں واضح ہو گئی ہو، ہیگل کے پیروؤں میں چھڑی بہت سے دیگر مسائل کی طرح اس مسئلے میں بھی ہیگل رومینٹک فلسفی ہے جو روحانی زندگی کے قدیم سانچوں کو تلاش کرتا ہے اور اپنے نئے خیالات کو ان کے اندر ڈھالنا چاہتا ہے۔ ہیگل کے فلسفۂ مذہب میں جو مستقل صداقت مضمر ہے وہ یہ ہے کہ گزشتہ زمانوں کے مذہبی خیالات کی قدر و قیمت اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے اگر ہم کسی نہ کسی طرح ان میں یہ دریافت کر سکیں کہ وہ ہمارے اپنے تجربات اور افکار کو بیان کرتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ ہم کو تاریخی تاویل کی طرف نہیں لے جاتا۔ نقطۂ نظر کی بہت سی تبدیلیوں کے باوجود مذہبی تصورات کی قدر و قیمت باقی رہ سکتی ہے لیکن جب وہ افکار کسی طرح سے ہمارے تجربات کے حامل نہ ہو سکیں تو ان کی حیثیت محض عالمانہ عجائبات کی سی رہ جاتی ہے ہیگل نے جب یہ ثابت کرنا چاہا کہ تاریخ میں کوئی اثمان کبھی مفقود نہیں ہوئیں تو حقیقت میں ایک عظیم الشان نصب العین اس کی نگاہوں کے سامنے آیا لیکن اس نصب العین کا تحقق خود اس کے نظام فلسفہ سے نہ ہو سکا۔ اس کی تفیبات جس نے فکر کو چند عناصر شعور پر منحصر کر دیا اس قسم کی کوشش کی بنیاد بننے کے لئے خاص طور پر ناموزوں تھی اس لحاظ سے اس کے حریف کو جس کا اب ہم ذکر کرنے والے ہیں اس پر بہت تفوق حاصل تھا۔

باب چہارم

فریڈرش آرنسٹ ڈینیل شلائرماخر

FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER

(الف) خصوصیات اور سوانح حیات

راین ہولڈ نے اپنے زمانہ پر جو اعتراض کیا تھا کہ اس کے معاصر مفکرین ایک واحد اصل سے تمام فلسفے کا استنباط کرنا چاہتے ہیں وہ درحقیقت پوری طرح ہیگل پر وارد ہوتا ہے۔ ژینا کے فلاسفہ نے یکے بعد دیگرے اس انداز کے مختلف نظامات فلسفہ پیدا کیے کہ ان میں ایک طرح کا منطقی تسلسل اور کوئی لزوم پایا جاتا ہے۔ راین ہولڈ فشٹے شیلنگ اور ہیگل ان سب فلاسفہ کے افکار پہلے ژینا ہی میں صورت پذیر ہوئے۔ اس ارتقائے افکار کو ہیگل کے پیرو ہمیشہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ کیونکہ اس انداز سے وہ اپنے استاد ہی کے طریق استدلال سے اس کے افکار کو تاریخی طور پر اخذ کرنا چاہتے تھے۔ ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ یہاں پر اس داخلی منطقی لزوم کے علاوہ اور قوتیں بھی برسر کار تھیں۔ ہیگل کے فلسفہ کا لزوم یا اس کا تاریخی مقام خواہ کچھ ہی ہو لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کے پیرو اس وقت جبکہ ان کے استاد کا آفتاب نصف النہار پر تھا ایک اور شخص کی موجودگی سے بہت پریشان ہوتے تھے جس کی روحانی قوت ان کے استاد سے

کم نہ تھی اور جو ایک عرصے سے اپنی مخصوص شخصیت سے اپنے ہمعصر مفکرین اور طالبان حق پر اثر ڈال رہا تھا۔ لیکن بایں ہمہ وہ ان کے تدریجی منطقی سلسلہ کی کڑی نہیں بن سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس تمام تحریک ہی کا مخالف تھا۔ تاریخ فلسفہ میں شلائر ماخر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے رومینٹک فلسفے کے اندر انتقادی فلسفے کی روح کو زندہ رکھا۔ ان دو فلسفوں کا اتحاد اس کی سقراطی شخصیت ہی کے اندر ممکن ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس کی ذات میں کامل تسلیم باطن فکر روشن کے ساتھ ساتھ موجود تھی۔ ہیگل کا جو دعویٰ اپنے نظام فلسفہ کی نسبت تھا وہ درحقیقت شلائر ماخر کی شخصیت کی نسبت صحیح تھا یعنے اس کی ذات میں ایک زندہ وحدت کے اندر اضداد کا توافق پایا جاتا تھا۔

شلائر ماخر ۲۱ نومبر ۱۷۶۸ء کو واعظوں کے ایک خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کے دادا کی طبیعت میں اتقائیت (Pietism) کی وہ انتہائی صورت موجزن ہوئی جس کے زیر اثر اس کے ذاتی وجدان نے حکمران کلیسا کے خلاف بغاوت کی اور اپنے اور اپنے کنبے کے وجود کو اس بازی میں لگا دیا۔ اس کا باپ ایک عملی میلان کا شخص تھا اور لوگوں پر عملی طور پر کچھ اثر پیدا کرنے کی ضرورت اس کی عقلیت کو زیر عنان رکھتی تھی۔ ہرن ہیوٹرز کی مذہبی زندگی سے متاثر ہو کر اس نے اپنے پندرہ سال کے لڑکے کو نینسکی میں ان کے مدرسے میں داخل کر دیا۔ بعد ازاں باربی میں ان کی درسگاہ میں شریک کرا دیا۔ تمام عمر شلائر ماخر کا اپنی نسبت یہی خیال رہا کہ جوانی میں اس نے جو سال ہرن ہیوٹ فرقے کے لوگوں میں بسر کئے وہ اس کی روحانی زندگی کے لئے نہایت اہم تھے۔ ابتدا ہی میں ۱۸۰۱ء کی ایک تصنیف میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے "میرے انداز تفکر کی بنا میری اپنی مخصوص سیرت میرا جبلی تصوف اور میری باطنی تربیت ہے"۔ اس کی ایک نہایت نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ خارج سے اس کو جو کچھ حاصل ہوتا تھا اس پر وہ اپنی شخصیت کی مہر لگا دیتا تھا۔ ہرن ہیوٹر لوگوں کی مذہبیت کی یہ خصوصیت تھی کہ اس میں ایک طرف تو گہرا تاثر اور خلوت گزینی داخل تھی اور ہر فرد اپنی روح میں مذہب کے موضوع کو حقیقی زندگی میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا تھا اور

دوسری طرف ہم آہنگ ارواح سے ذوق و شوق کے ساتھ میل جول بھی رکھتا تھا۔ ان خصائص کا شلایر ماخر کی طبیعت پر ایسا گہرا نقش بیٹھا کہ وہ تمام عمر نہ مٹ سکا بعد کی زندگی میں وہ اپنے تئیں ایک اعلیٰ قسم کا ہرن ہیوٹر محسوس کرتا تھا، اعلیٰ قسم کا اس لیے کہ معمولی ہرن ہیوٹروں کی زندگی اور ان کے عقاید اس کو تنگ اور محدود معلوم ہونے لگے۔ اس کے اندر ایسی زندگی کی تمنا پیدا ہوئی جو دوسرے انسانوں کے ساتھ مشترک ہو اور جس کے اندر رہبانی خلوت سے بہت زیادہ ثروت حیات ہو۔ سب سے زیادہ تقاضائے عقلی اور روح تشکیک نے اس کو اپنے استادوں کی بے جرأت دینیات سے آگے بڑھنے کی تحریک کی۔ بڑی کشمکش کے بعد اس کے والد نے اس کی اس خواہش کو پورا کر دیا کہ وہ ہالے کے دار العلوم میں تعلیم حاصل کرے۔ یہاں پر وہ پہلے دینیات و فلسفۂ تنویر سے اور اس کے بعد کانٹ کے فلسفے سے واقف ہو گیا شلایر ماخر کے ارتقا کو سمجھنے کے لیے اس بات کو مدنظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ رومینٹک فلاسفہ کے اثر اور سپائنوزا کے مطالعہ سے قبل ہی وہ اپنا معین نقطۂ نظر قایم کر چکا تھا (ڈلتھے نے بھی اپنی کتاب سوانح شلایر ماخر میں اس کو بیان کیا ہے یہ کتاب نہایت دلچسپ مگر بدقسمتی سے نامکمل ہے اور شلائر ماخر کی جوانی کی یادداشتوں کی بنا پر مرتب کی گئی ہے) جامعۂ ہالے میں اور اس کے بعد دیہات میں ایک امیر کے گھرانے میں رہتے ہوئے اور ایک چھوٹے سے قصبے میں واعظ کی حیثیت میں بسر کرتے ہوئے خلوت کے اندر مطالعہ و تفکر سے وہ اپنے مخصوص و مذہبی نقطۂ نظر تک پہونچا جس کے ذریعہ سے اس نے اپنے انتقادی تعقل کو اپنے زندہ وجدان کے موافق بنا لیا۔ یہ نقطۂ نظر ہرن ہیوٹر مذہبیت اور انتقادی فلسفہ کی باہمی کشمکش کی پیداوار تھا۔ اس نے کبھی اس اعتقاد کو ترک نہیں کیا کہ انسان کی باطنی زندگی تا تہ کی زندگی ہے اور زندگی کا فقط یہی ایک پہلو ہے جس کے ذریعہ سے انسان اعلیٰ ترین حقیقت سے براہ راست دوچار ہوتا ہے لیکن انسانی علم کے معین شرائط و حدود کی تعلیم اس کو انتقادی فلسفہ سے حاصل ہوئی۔ اس نے کانٹ سے

بھی زیادہ اس امر پر زور دیا کہ جتنے تصورات تجربے سے ماورے ہیں انکی قیمت محض علامتی ہے اس لیے فقط عیسوی دینیات کے تصورات ہی نہیں بلکہ تنویری دینیات کے دلپسند عقائد نے بھی اس کے نزدیک ایک نیا مفہوم اختیار کر لیا۔ شلایر ماخر کی امتیازی خصوصیت جس کی وجہ سے فلسفۂ مذہب کی تاریخ میں وہ ایک نہایت اہم شخص ہے؛ اس کا یہ اعتقاد ہے کہ جو بات عقلی تنقید کے نزدیک صحیح و صائب معلوم نہیں ہوتی اس کی مذہبی قیمت باقی رہتی ہے اگر وہ کسی ایسے تجربہ کا علامتی بیان ہو جس کو انسان نے اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں محسوس کیا ہے۔ یہ وجدانی تجربات اور نفس کے باطنی سانچے جن کے اندر الفاظ کبھی موزوں طور پر نہیں ڈھل سکتے؛ شلایر ماخر کے نزدیک مذہب کا اصلی جوہر ہیں۔ اس نے فلسفۂ انتقاد کی آگ سے اپنے ایمان کے تمام خارجی اور محدود عناصر کو پھونک ڈالا اور اس خشک پوست کے جل جانے کے بعد جو مغز محفوظ رہا وہ اس کی نگاہوں میں نہایت قیمتی تھا۔ کیونکہ عقلیت کی خاشاک سوز آگ اس کو نہیں چھو سکی لیکن اس نے کانٹ کے فلسفے کو بجنسہ تسلیم نہیں کر لیا وہ اس کو اپنی تنقید کی کسوٹی پر پرکھتا رہا اور بعض اوقات اس کی تنقید ایسی شدید ہوتی تھی کہ لوگ اس کو یہ الزام دیتے تھے کہ وہ اپنے گرو کے ساتھ ناانصافی برت رہا ہے جس کا پیرو وہ آخر تک رہا۔ اس کی تنقید اس خارجی اور سرسری طریقے کے خلاف تھی جس سے کانٹ نے مذہب کو اخلاقیات کے ساتھ وابستہ کیا تھا۔ شلایر ماخر یہ ثابت کرتا ہے کہ خالص اخلاقی محرکات ہمیں ایک ایسی ہستی کی طرف نہیں لیجا سکتے جو ہمارے علم کے ماورے ہے۔ کانٹ کی اخلاقی دینیات کا قلع قمع کر کے اس نے وہی کام کیا جس کی کانٹ نے کوشش کی تھی کہ اخلاقیات کا دامن مذہبی معتقدات سے چھڑا لیا جائے۔ آزادانہ تنقید کے بعد اپنے نظریات قایم کرنے کے بعد اس نے نیعقوبی اور سپائنوزا کا مطالعہ کیا اور رومینٹک فلاسفہ سے اتفاق کیا۔ اس نے دیکھا کہ ان کے ہاں ایک معین نظریۂ کائنات ہے اور یہ لوگ تمام کثرت و ثروت حیات کو ایک ایسی یک جنس صورت میں متمرکز کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو تمام خارجی حدود سے ماورے ہے۔

ان تمام اثرات کے مقابلے میں اس نے تسلیم و تنقید کو متحد کرنے کے حیرت انگیز ملکہ کو قائم رکھا جو روحانی تحفظ ذات کے ساتھ وابستہ ہے کہ جن چیزوں سے روحانی غذا حاصل ہوتی ہے ان کو قبول کیا جائے اور جو اس کے برعکس ثابت ہوں ان کو رد کر دیا جائے۔ شلائر ماخر میں یہ جذبہ ہمیشہ زندہ رہا۔ اپنی عالم شباب کی تحریروں میں وہ ہر فرد کی مخصوص اہمیت پر بہت زور دیتا ہے اور تمام عمر یہ خیال اس کی طبیعت میں غالب رہا۔ اگرچہ وہ سپائنوزا اور شیلنگ کے نظامات کی طلب وحدت سے گہری ہمدردی رکھتا تھا لیکن انفرادیت پر زور دینے کی وجہ سے وہ ان سے پوری طرح متفق نہیں ہو سکتا تھا علاوہ ازیں اس کا یہ خیال بھی تھا کہ یہ نظامات علم کے حدود کے باہر قدم رکھتے ہیں اور بلا واسطہ وجدان کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے مقابلے میں فکر و تخیل کی عظیم الشان رومینٹک تحریک نے اس کے لئے وسعت نظر کا سامان پیدا کر دیا اور نئے عالموں کے لئے اس کی آنکھیں کھول دیں۔ فریڈرش شلیگل سے اس کی دوستی اس لحاظ سے اس کے لئے ایک نقطۂ انقلاب ثابت ہوئی۔ اس نے دیکھا کہ اس شخص کے اندر انفرادی خودی اور تصوف کی وہ آمیزش پائی جاتی ہے جو رومینٹک تحریک میں موجود تھی۔ ان دو دوستوں کی طبیعتوں کے اختلاف کے باوجود ان کا میل جول بار ور ثابت ہوا کیونکہ شلائر ماخر میں یہ بڑا ملکہ تھا کہ وہ اجنبی طبیعتوں کو بھی خوب سمجھ لیتا تھا اور ان سے جو کچھ حاصل ہو سکتا تھا ان کو اپنے مخصوص اندازِ حیات میں ڈھال لیتا تھا۔ شلیگل بھی اپنے اضطراب و تذبذب میں اس بات کا ہمیشہ مخالف رہا کہ فلسفے کو کسی ایک نظام میں مقید کر دیا جائے۔ شلیگل میں یہ میلان تلوّن کی وجہ سے تھا لیکن شلائر ماخر میں یہ بات انفرادیت کے علاوہ ذوقِ انتقاد نے پیدا کر دی تھی۔ شلائر ماخر نے دیکھا کہ شلیگل میں میرے میلانات موجود ہیں لیکن ہیولانی اور مضطرب صورت میں ہیں شلیگل کے ذریعے سے وہ رومینٹک حلقے کے دیگر اراکین سے واقف ہوا اور اس کو بہت اچھا موقع ملا کہ وہ چھلکے سے مغز کو الگ کرنے کی قابلیت کو استعمال کرے اور یہ بھی دیکھ سکے کہ ان دونوں کا

باہمی تعلق کیا ہے۔ برادران شلیگل نے (Athenaum) میں جو مضمون پارے (Fragmente) چھاپے وہ ان دونوں دوستوں کے تعاون کا نتیجہ تھے۔

پہلی تصنیف جس میں شلیگل نے اپنے خیالات کو پوری طرح بیان کیا "Uber die Religion. Redon an die Gebildeten unter ihren Verachtern" 1799 "مذہب سے نفرت کرنے والے تعلیم یافتہ لوگوں سے خطاب" ہے۔ وہ مذہب کو علم اور اخلاقیات سے الگ کرتا ہے اور بلا واسطہ وجدان و تاثر کو مذہب کا ماخذ قرار دیتا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اخلاقی اور جمالی تہذیب و تربیت کی تکمیل بھی اسی حالت میں ہوتی ہے جب وہ ہستیٔ لامحدود یا روحِ کائنات کے براہِ راست احساس تک پہنچ جائے جو تمام افراد اور محدود وجود پر حاوی اور سب کے لئے قیوم ہے۔ سپائنوزا کی وہ اس لئے تعریف کرتا ہے کہ لامحدود روح کائنات اس کی طبیعت میں جاری و ساری معلوم ہوتی ہے وہی اس کے لئے اول ہے اور وہی آخر اور اس کا دل اس لاانتہا کائنات کے سرمدی عشق سے لبریز ہے اس کی ایک بعد کی ایڈیشن میں وہ نوولیس (Novalis) کی مدح سرائی کرتا ہے جس کی کوشش فن لطیف کے عالم میں وہی تھی جو سپائنوزا کی فکر کے عالم میں۔ ان خطبوں میں اس نے مذہبی تاثر کی یہ تعریف کی ہے کہ اس کے ذریعے سے انسان اپنی مکمل انفرادیت کے ساتھ ایک سرمدی اور لامحدود ہستی سے وحدت کا احساس کرتا ہے لیکن اس کے بعد دوسری تصنیف Monologen میں وہ مذہب کو صرف انفرادیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور شخصی استقلال اور مخصوص ذاتی میلان کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شلائر ماخر ابتدا ہی سے فرد کی ایجابی اہمیت کا قائل تھا اور اسی مخصوص خیال کی وجہ سے وہ نہ صرف سپائنوزا اور شیلنگ بلکہ کانٹ اور فشٹے سے بھی اختلاف رکھتا تھا جو ایک ایسے عمومی اور کلی اخلاقی قانون کو پیش کرتے تھے جو سب پر بلا امتیاز عائد ہوتا ہے اس کے اندر یہ اعتقاد بہت راسخ تھا کہ ہر شخص انسانیت کے

جوہر کو اپنے مخصوص انداز میں ادا کرے اور اس کی طبیعت میں عناصر کی آمیزش ایک نرالے طریقے سے ہو تاکہ زمان و مکان کی وسعت اور کثرت میں حیات انسانی کے تمام مختلف ممکنات کا انکشاف ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ نوع انسان یک رنگ و یک طبع افراد کا مجموعہ نہیں ہے۔ ان دو تصانیف میں شلائر ماخر نے کسی قدر غیر معین اور خطیبانہ انداز میں ان اساسی افکار کو بیان کیا ہے جن کی تعمیر و تکمیل نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے اس کی زندگی کا خاص وظیفہ تھا۔ وہ ہر شئے کو عملی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کے انفرادی ترقی پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تنہائی اور خلوت کے اندر تہذیب نفس کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک اپنی شخصیت کا پُر زور اظہار ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے انسان دوسروں پر اثر ڈال سکتا ہے کیونکہ کوئی شخص براہِ راست دوسرے کی زندگی میں داخل نہیں ہو سکتا اس پہلو سے دیکھتے ہوئے وہ انفرادیت کو ایک ذریعہ خیال کرتا تھا۔ سقراط کی طرح عرفانِ نفس کی زبردست خواہش اس کو دوسروں پر اثر ڈالنے میں مانع نہیں آئی۔ واعظ کا کام اس نے انھیں دو خواہشوں کو متحد کرنے کے لئے اختیار کیا۔ وہ افراد کے قلوب میں یہ تحریک پیدا کرنا چاہتا تھا کہ وہ اپنے نفسوں اور اپنی زندگی کے باطنی اساس پر غور کریں۔ نیز یہ کہ اور لامحدود ہستی سے جو ان کا براہِ راست تعلق ہے اس کو زندہ رکھیں اور محدود و حسّی تحریکات سے آزاد رہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مذہبی معتقدات محض علامات ہیں جو طبیعت کو گہرا کرنے اور آزاد بنانے کے عمل میں معاون ہو سکتے ہیں۔ واعظ کے منصب کا یہ مفہوم صرف ایسے ہی زمانے میں ممکن ہو سکتا تھا جو کچھ عقلیت سے اور کچھ رومینٹک فلسفے کی وجہ سے مسلّمہ معتقداتِ مذہبی کی نسبت آزاد خیالی برتتا تھا اس پر بھی بعض لوگ شلائر ماخر سے سخت ناراض تھے کہ اس کی صحبت ایسے لوگوں سے ہے جو راسخ الاعتقاد نہیں۔ واعظوں سے اس کی طبیعت نہیں ملتی تھی اور کوئی دوسرا زمانہ ہوتا تو وہ شاید واعظ کا کام اختیار نہ کرتا۔ ۱۸۰۲ء کے ایک خط

میں وہ کہتا ہے کہ اب وعظ ہی ایک ایسا طریقہ رہ گیا ہے جس سے عام انسانوں پر کوئی شخص اثر ڈال سکے۔ بعدازاں پرشیا کی بدقسمتی کے زمانے اور جنگِ حریت کے بعد کے رد عمل کے دور میں اس نے قومی آزادی اور شخصی حریت کی حمایت میں واعظ اور مدبر کی حیثیت سے اور کلیسائی تنازعوں کے اندر نہایت قوت اور شجاعت کا ثبوت دیا۔

۱۷۹۶ء سے ۱۸۰۲ء تک شلائرماخر نے برلن میں جو زمانہ واعظ کی حیثیت سے گذارا اس میں اس نے وسیع پیمانے پر رنگا رنگ کی زندگی دیکھی پہلی مرتبہ رومینٹک فلاسفہ سے آشنا ہوا اور اپنی پہلی تصنیف شائع کی اس کے بعد سٹولپے میں بحیثیت واعظ دو سال گذار کر ۱۸۰۴ء میں جامعہ ہالے میں دینیات کا پروفیسر ہو کر چلا گیا جہاں پر اس کے فلسفیانہ اور دینیاتی خطبوں نے بہت اثر پیدا کیا۔ فلسفۂ یونانی خاص کر افلاطون کے مطالعہ نے جس کے مکالمات کا اس نے ترجمہ بھی کیا، اس کے افقِ نظر کو وسیع کر دیا اور اس کے اپنے نقطۂ نظر میں اور وثوق پیدا کر دیا۔ شیلنگ کے فلسفے کا اس نے بڑی مسرت سے خیر مقدم کیا اس کا اعتقاد تھا کہ اگر ایک مرتبہ تصوریت حیاتِ فطرت کی انفرادیت کو تسلیم کر لے تو اس کو مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہبی زندگی محض فکر اور ارادے کی زندگی سے الگ شے ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس سے ایک اعلےٰ تر موجودیت (Realism) پیدا ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ شیلنگ کا نظام محض صوری ہے کیونکہ اس کے اندر نفس اور معروض یا فکر اور وجود کی وحدت محض ایک مجرّد تصور سے پیدا کی گئی ہے صرف ایک زندہ تاثر سے ہم اس تخالف کے ماورے جا سکتے ہیں۔ مزید برآں اس کی رائے یہ تھی کہ شیلنگ کے فلسفے میں فرد کی خودی پر کافی زور نہیں دیا گیا۔ لیکن ہالے میں ہائنرش سٹفن نے شیلنگ کی تعلیم کو کسی قدر بدل کر پیش کیا تو شلائرماخر نے اس کو اپنا ہم خیال پایا۔ فلسفۂ فطرت پر سٹفن کی تصانیف کی نسبت بہت زیادہ آزادانہ سائنٹفک مطالعہ پر مبنی ہیں ان میں اساسی خیال یہ ہے کہ تمام

فطرت کے اندر ادنے ترین سے لیکر اعلےٰ ترین مدارج وجود تک، زمین
کے تدریجی ارتقا میں اور عضوی زندگی میں ایک طبعی میلانِ انفراد
(Individualisng tendency) نظر آتا ہے ایک فطری وجود میں جس قدر
انفرادیت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر لامحدودیت کا رنگ بھی اس میں
پایا جاتا ہے یعنی جس قدر اس کے اندر باطنی ثروت زیادہ ہوتی ہے
اسی قدر متناقضات پر وہ حاوی ہو سکتی ہے سٹفن کی کتاب
' Beitrage zur innern Naturgeschichte der Erde Freiburg
1801' (زمین کی اندرونی تاریخ) میں اس انداز کا فقرہ کہ "جس قدر
فطرت کی لامحدودیت کسی وجود میں زیادہ ہوتی ہے اسی قدر وہ متفرد ہوتا
ہے" شلائر ماخر کی نظر سے اوجھل نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے بعد کی ایک تصنیف
میں علم کی نسبت عام تصورات کو پیش کیا گیا ہے شلائر ماخر کو سٹفن کا یہ فلسفہ
نہایت پسند تھا اور شاید جیسا کہ اس کتاب کے ایک اقتباس سے مترشح
ہوتا ہے خود شلائر ماخر کا اس پر اثر بھی تھا۔ ژینا کی لڑائی نے ہالے
میں شلائر ماخر کے کاروبار کو ختم کر دیا۔ اس کے بعد وہ برلن چلا گیا
جہاں اس نے اپنے وعظوں سے لوگوں میں ہمت اور قومی احساس
پیدا کرنے کی کوشش کی جرمنی کا قومی احیا جن لوگوں کا رہین منت ہے
ان میں شلائر ماخر کا نام نامی بھی ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے جب جامعۂ
برلن کی بنا ڈالی گئی تو شلائر ماخر کو دینیات کا پروفیسر مقرر کیا گیا لیکن وہ
فلسفہ اور تاریخ فلسفہ پر بھی درس دیتا رہا۔ اس کے علاوہ وہ وعظوں سے
زیادہ وسیع حلقوں پر بھی اثر ڈالتا رہا اس کے بعد رجعت کے زمانے
میں اپنی سیاسی آزاد خیالی کی وجہ سے وہ معتوب بھی ہوا اور یہاں تک
نوبت پہنچی کہ وہ ڈاک کے ذریعے اس ڈر سے خطوط بھی نہیں بھیج سکتا تھا
کہ شاید وہ راستے میں کھول لئے جائیں۔ حکومت کو یہ بات بھی ناگوار تھی
کہ وہ کلیسائی امور میں دخل دیتا ہے۔ شلائر ماخر خود اصلاح یافتہ کلیسا کا
رکن تھا لیکن اس کا زاویۂ نگاہ کچھ اس قسم کا تھا کہ وہ اختلافِ عقائد کو زیادہ

اہمیت نہیں دیتا تھا۔ وہ بادشاہ کی اس تجویز کا حامی تھا کہ پروٹسٹنٹوں کے دو فرقوں میں اتحاد قائم کیا جائے لیکن وہ ان کو جبر سے متحد کرنے کا مخالف تھا۔

یہ ایک ناگزیر امر تھا کہ جیسے جیسے دینیاتی اور کلیسائی امور میں اس کا انہماک زیادہ ہوتا گیا ویسے ویسے اس کے بیانات میں دین قائمہ کے عقائد کا حصہ بھی بڑھتا گیا۔ یہ امر اس کے "خطبوں" کی بعد کی ایڈیشن میں اور اس کی خاص تصنیف (Der christliche Glaube) (مسیحی ایمان) سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے۔ اصلاح کلیسا سے لے کر آج تک پروٹسٹنٹ دینیات میں اس سے بہتر کتاب تصنیف نہیں ہوئی لیکن اس کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا کہ اس نے اپنے پہلے اصولوں سے انحراف کیا ہو اس کا خود بھی یہی اعتقاد تھا کہ یہ اس کے سابقہ اصولوں کی بنا پر لکھی گئی ہے۔ دینیات پر اپنی کتاب کا خاکہ مرتب کرنے کے بعد اس نے اپنی جوانی کے زمانے کے ایک دوست کو لکھا "آخر کار میں نے اپنے آپ کو اس کے لئے راضی کر لیا کہ میں دینیات مندا ولہ پر ایک کتاب لکھوں۔ اس کتاب سے تم کو معلوم ہو جائے گا کہ اپنی تصنیف "خطبات مذہبی" کے بعد میں نے اپنے خیالات میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ اس کے کچھ سال بعد خطبات کی تیسری ایڈیشن کے شائع ہونے پر بھی اس نے ایسی قسم کے الفاظ کہے۔ وہ پائٹزم (Pietism) سے اور اس کی نسبت لوگوں میں جو اعتقادات پیدا ہو گئے تھے اُن سے شدید مخالفت رکھتا تھا۔ اپنی جوانی میں مذہبی زندگی کے احیاء کا جو خواب اس نے دیکھا تھا، یہ اس کی تعبیر اور اس کے ایفاء کی صورت نہیں تھی۔ پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ وہ مذہب کی نسبت یہ تسلیم کرائے کہ وہ روحانی زندگی کے قیام و احساس کے لئے ضروری ہے۔ اس کے بعد اس کو خیال ہوا کہ پروٹسٹنٹ مذہب کا احیاء ہونا چاہئے۔ جامعۂ برلن کی تاسیس پر وہ بہت خوش ہوا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ وہ یہاں اہل دینیات کا ایسا گروہ پیدا کر سکیگا جو پروٹسٹنٹ مذہب میں ایک

نئی جان ڈال کر اس کو جدید ضروریات کے مطابق ڈھال سکیگا۔ جن خیالات پر وہ اُس گروہ کو قائم کرنا چاہتا تھا وہ حقیقت میں وہی تھے جن کا اظہار وہ 'خطبات' میں کرچکا تھا۔ لیکن خود اُس کا یہ کہنا کہ اس کے خیالات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اس کی صداقت کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ زیادہ غور کرنے سے اس کی پہلی تصانیف اور آخری تصنیف میں مفصلۂ ذیل فرق معلوم ہوتا ہے جن باتوں کو پہلے اس نے خطیبانہ انداز میں بیان کیا تھا اور محض اساسی اصول کے طور پر پیش کیا تھا ان کو اس نے اپنے نظریۂ علم اور اخلاقیات کی تکمیل کے بعد زیادہ معین و مکمل صورت میں ادا کیا جب کہ دینیات پر گہری نظر ڈالنے سے اس کو اچھی طرح یہ علم ہو گیا تھا کہ مذہبی تاثر نے عیسائیت میں تاریخی حیثیت سے اپنے آپ کو کن کن شکلوں میں ظاہر کیا ہے۔ اس نے اپنے اس خیال کو کبھی ترک نہیں کیا کہ مذہبی اعتقادات باطنی تاثرات پر غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ لیکن معتقدات کی بالتفصیل تشریح کرتے ہوئے بھی وہ یقینی طور پر یہ فیصلہ نہیں کرسکتا تھا کہ خالص مذہبی عناصر اور خرافیاتی عناصر کے درمیان حد فاصل کہاں پر قائم کی جائے۔ بلان (Blanc) کے نام ۲۳ مارچ ۱۸۱۸ء کے ایک خط میں وہ ان کی تفریق باطنی اور خارجی اعتقادات میں کرتا ہے (Immanent Dogma and transcendent or mythical Dogma)۔ باطنی اعتقاد سے غالباً اُس کی مراد وہ تصورات ہیں جو مذہبی تاثر کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ خارجی اعتقاد اس کے ہاں خرافی اعتقاد کے مرادف ہے۔

شلائرماخر کے فلسفۂ مذہب کی خاص اہمیت اور اس کی دیرپا خصوصیت یہ ہے کہ اس نے مذہب کے اندر تاثر اور تصور کے باہمی تعلق کی نسبت نہایت وضاحت پیدا کردی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نظریہ کے منطقی نتائج اُس کو راسخ الاعتقادی سے اس قدر دور لے جاتے جس قدر دور کہ وہ اپنے تئیں نہیں سمجھتا تھا۔ اس کو یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ دوسرے لوگ اپنے آپ کو اُس سے اتنا قریب نہیں سمجھتے جتنا کہ وہ

ان لوگوں سے اپنے آپ کو قریب سمجھتا ہے۔ دونوں طرف کے انتہا پسندوں نے جب اس کے خیالات کی غلط تاویل کی اور اس کی سخت مخالفت کی تو آخر عمر میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ۳۰ اپریل ۱۸۳۲ء کے ایک خط میں جو راشٹل کے نام ہے اس نے مفصلہ ذیل الفاظ لکھے "میں اپنے دل میں اپنے آپ کو بہت سے ایسے لوگوں سے متفق پاتا ہوں جو اپنے تئیں مجھ سے بہت دور خیال کرتے ہیں اور یہ خیال میرے لئے ایک خاص قسم کی تازگی اور قوت کا باعث ہے"۔ یہ شلائر ماخر کی طبیعت کے رومینٹک عنصر کی وجہ سے ہے کہ وہ اس عظیم فرق کو نظر انداز کر دیتا ہے جو مذہبی اعتقادات کو انسانی تاثر کی علامات سمجھنے اور ان کو حقائق ازلیہ کا صحیح اظہار سمجھنے میں پایا جاتا ہے۔ مذہبی مظاہر کی گہری سمجھ میں وہ دوسروں سے بہت آگے نکل گیا لیکن اس نے مذہب کی ماہیت اور اس کا جو مقام مقرر کیا وہ روایتی ایمان اور قدیم الاعتقادی سے بالکل الگ تھا۔ اس قسم کے خیالات رکھتے ہوئے جانفشانی سے کلیسا کی خدمت کرنا اسی کی سقراطی شخصیت کا کام تھا۔ نوجوانی ہی میں اس کو اس بہتان سے اپنی بریت ثابت کرنی پڑی کہ وہ بددیانتی سے خواہ مخواہ کلیسائی مذہب اور فلسفہ دونوں سے اپنی موافقت ظاہر کرتا ہے۔ اس کے جواب میں اس کو فخر سے یہ کہنا پڑا کہ اگر میں وعظ کہنے کو اپنا خاص کام نہ سمجھتا اور اس میں مجھ کو دلی مسرت حاصل نہ ہوتی تو میں اپنی قابلیت سے زندگی کے اور شعبوں میں بھی کامیاب ہو سکتا تھا، اس پیشے کو میں نے کسی خارجی منفعت کے خیال سے اختیار نہیں کیا۔ اپنے مذہب اور اپنے فلسفے کے باہمی تعلق کی نسبت وہ کہتا ہے "مجھے کامل یقین ہے کہ وہ دین میرے اندر ہے جس کی اشاعت کو میں اپنا فرض جانتا ہوں خواہ میرا فلسفہ میرے اکثر سامعین کے خیالات سے مختلف ہی کیوں نہ ہو، کوئی اونیٰ مصلحت اندیشی میری طبیعت میں نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات ہے کہ میں اظہار صداقت میں اس کا کوئی حصہ دل میں چھپائے رکھتا ہوں

اور اس کو من وعن بیان نہیں کرتا۔ میں بے کم و کاست الفاظ کی طرف وہی معنی منسوب کرتا ہوں جو ہر ایسا شخص منسوب کرے گا جس کو مذہبی تفکر میں انہماک ہو"۔ اس بیان سے اس کی ایک خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے کیوں اس سے یہ پایا جاتا ہے کہ مذہبی تصورات کا فرق فلسفیانہ یا نظری فرق ہے، اور مذہبی تصورات کمال تاثر میں جو صورت و معنی اختیار کرتے ہیں وہ معمولی حالتوں سے الگ ہوتے ہیں۔ وجدان اپنے نقطۂ کمال پر یا خود صُور آفرینی کرتا ہے یا روایتی صُور پر قبضہ کر کے ان کو ذریعۂ اظہار بنا لیتا ہے یہی عقائد آفرینی کا سرچشمہ اور مذہب کی پیدائش کا وقت ہوتا ہے۔ شلائر ماخر کے نزدیک یہی اصل مذہب ہے۔ یہی ایسی بہت سی راہوں کا نقطۂ اتصال ہے، جو یہاں سے منفرج ہو کر متخالف سمتوں میں جاتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

شلائر ماخر کو برلن میں گرووپیش کے لوگوں کی مخالفت اور حکومت کی ناراضگی کا سامنا کرنا پڑا لیکن اس کی تلافی کا سامان یہ تھا کہ اس کی خانگی زندگی بڑے امن و سکون کی تھی۔ اس نے تھوڑے روز بیمار رہنے کے بعد ۱۲ فروری ۱۸۳۴ء کو وفات پائی مرض الموت میں بھی اس کا دماغ بالکل صاف و صحیح تھا اور وہ آخر تک آزادانہ طور پر عمل کرتا رہا۔

(ب) منطق اور اخلاقیات

شلائر ماخر کے نزدیک مذہبی تاثر اور علمی فکر میں جو موافقت ہے اس پر غور کرنے کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ ہم یہ دیکھیں کہ (۱) وہ فکر کے ذریعے سے کس طرح ان نتائج پر پہنچا جن سے مذہبی تاثر کی آزادی باقی رہتی ہے، (۲) اس نے مذہبی تاثر کے راستے سے کس طرح ایسے نتائج حاصل کرنے کی کوشش کی جن سے فکر کی عملداری میں خلل نہیں آتا۔

اپنی علمیات میں وہ کانٹ اور شیلنگ کے بین بین راستہ اختیار کرتا ہے۔ اس نے صاف طور پر دیکھا کہ شیلنگ حدودِ علم کے ماوراء جاتا ہے

اور اپنی منطق میں اس نے ان حدود کے تعین کی ایک تازہ کوشش کی۔ (dialectic) سے اس کی مراد فن تفلسف کے اصول کا نظریہ ہے۔ یہ فلسفے کا مقدمہ اور اس کی تمہید ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ تمام علم کے باہمی ربط کی تحقیق کرے اور منطق فن علم کے شرائط پر بحث کرتی ہے یہ شرائط دو ہیں علم کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہر جزئی تصور دیگر تصورات سے وابستہ ہو اور ہر جزئی تصور کے مطابق ایک حقیقی وجود ہو۔ یہ دو شرطیں ایک دوسری سے الگ نہیں ہو سکیں۔ اگر علم صحیح ہے تو وجود کے بھی اسی طرح ادنےٰ اور اعلےٰ مدارج ہونگے جس طرح کہ ہمارے تصورات میں پائے جاتے ہیں۔ جس طرح اعلےٰ تصورات میں ادنےٰ تصورات کی اساس پائی جاتی ہے اسی طرح اعلےٰ ہستی میں کوئی ایسی اساس یا قوت ضرور ہوگی جو ادنےٰ ہستیوں کی کثرت مظاہر میں منکشف ہوتی ہے۔ ایسے ہی قضایا میں تصورات کا جو ربط پایا جاتا ہے وہ موجودات کے حقیقی ربطِ تعلیلی کے مطابق ہونا چاہیئے۔ علم اور وجود کی موافقت کے مسئلے ہی میں خاص طور پر شلائرماخر کانٹ سے اختلاف رکھتا ہے شلائرماخر کے اندر وجود میں مستغرق ہو جانے کا رومینٹک جذبہ موجود تھا جس کی وجہ سے وہ کانٹ کی انتقادی مشکلات پر سے بآسانی عبور کر جاتا ہے لیکن جب وہ حدودِ علم کا تعین کرتا ہے تو کانٹ کا ہمرنگ معلوم ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے نزدیک فکر اور وجود کا ہم عین ہونا تمام علم کے لئے شرطِ مقدم ہے لیکن یہ شرطِ مقدم خود علم نہیں بن سکتی۔ اگرچہ دیگر رومینٹک فلاسفہ اس کو اعلےٰ ترین علم خیال کرتے تھے۔ شلائرماخر کی رائے میں شیلنگ کی یہ کوشش کہ علم اور وجود کا ہم عین ہونا ثابت کیا جائے کم وبیش اصطفاف وتنظیم سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ شلائرماخر بھی یہاں پر کانٹ کے نظریۂ تصورات کو لیتا ہے اور تصور (Idee) کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ فکر کے حدود کی طرف ایک مبہم اشارہ ہے اور فکر کا ان حدود سے پرے جانا تو درکنار وہ ان تک بھی نہیں پہنچ سکتا۔ ہمارا تمام علم دو عناصر پر مشتمل ہوتا ہے ایک عنصر عضوی وظائف سے تعلق

رکھتا ہے اور اس کا ماخذ ہمارا تجربہ اور حواس ہیں، دوسرا عنصر عقلی ہے اور ترکیب و تفکر کے ملکہ سے وابستہ ہے۔ ان دو عنصروں میں سے کسی ایک کو بھی ترک نہیں کر سکتے۔ تجربیت کا یہ دعویٰ راست ہے کہ کسی تصور میں جزئی اشیاء کا تمام وجود نہیں آسکتا لیکن جزئی اشیاء کو کل وجود خیال کرنا بھی غلط ہے۔ تعقل کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ تمام جزئی ہستیوں کی اساسی اصل تمام علم و وجود کے ماخذ میں ہوگی لیکن جب وہ یہ یقین کرتا ہے کہ وہ ترکیب اور استخراج کے طریقے سے اس انتہائی مصدر سے تمام جزئی اشیاء کا اشتقاق کر سکتا ہے تو وہ علم اور وہم کے مابین گھومنے لگتا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر تمام علم کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ خدا علم اور وجود کی وحدت ہے لیکن اس تصور سے ہم محض ایک صوری خاکا تیار کر سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی کائنات کا تصور بھی وابستہ ہے جو تمام موجودات کی کلیت کا تصور ہے۔ جس طرح خدا کا تصور ایک صوری نقطۂ آغاز ہے اسی طرح کائنات کا تصور ایک صوری نقطۂ انجام ہے جس کی طرف ہمارا علم متواتر بڑھتا رہتا ہے گو وہ کبھی اس تک نہیں پہنچ سکتا۔ نقطۂ ابتدا کی طرح نقطۂ اتمام بھی کبھی ہمارے لئے حقیقی علم نہیں بن سکتا۔ جس طرح ہمارا ہر قسم کا علم تجربے اور ترکیب کے تعامل پر مبنی ہوتا ہے اور ان دونوں کی باہمی نسبت بدلتی رہتی ہے اسی طرح ہمارا ہر شئے کا علم اس نقطۂ ابتدا اور نقطۂ انتہا کے مابین کہیں نہ کہیں واقع ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا تمام علم ہنگامی اور عارضی ہوتا ہے۔ علمی تنقید کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے حاصل کردہ معلومات کا علم کے نصب العین سے مقابلہ کرتی رہے۔ نظری حلقے میں یہ معیار ویسا ہی ہے جیسا کہ عملی زندگی میں ضمیر۔ علم کا کہیں مطلق اتمام نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں تفکر اور تجربے کے مذکورۂ بالا تعلق سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جب فلسفیانہ نظامات محدود کو لامحدود سے اخذ کرنا چاہتے ہیں اور ہستیٔ لامحدود کی باطنی طبیعیات کا تعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایک ناممکن الحصول مقصد ان کے پیشِ نظر ہوتا ہے۔

اضداد کی وحدت کا وجدان فقط مذہبی تاثر کے اندر ہو سکتا ہے یہ وحدت سائنس کی گرفت میں نہ ایک اصول کے طور پر آسکتی ہے اور نہ ایک کلیت کی صورت میں۔ ہاں یہ تاثر جن صورتوں اور مثالوں میں اپنا اظہار کرتا ہے ان پر علمی تنقید ہو سکتی ہے۔ خدا کے تصور کے لیے صرف ایسی تشبیہیں جائز ہو سکتی ہیں جن سے خدا اور کائنات کے تصورات کا فرق بھی ظاہر ہو اور ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو کہ یہ دو تصورات الگ الگ بھی نہیں ہو سکتے اور یہ دونوں تصورات باہم اضافی ہیں، کائنات کے بغیر خدا نہیں ہو سکتا اور خدا کے بغیر کائنات نہیں ہو سکتی۔ فن فلسفہ ان تمام تمثیلوں کو جائز قرار دے سکتا ہے جو اس قاعدہ کی خلاف ورزی نہ کریں لیکن جس طرح اس فن کے رو سے عقلی فلسفہ اس معاملے میں ترتیب تصورات سے آگے نہیں جا سکتا اسی طرح مذہبی تصور بھی تشبیہ و تمثیل سے آگے نہیں بڑھ سکتا مثلاً شخص کا لفظ خدا کے لئے فقط مجازاً ہی استعمال ہو سکتا ہے اسی طرح قوت وغیرہ کی اصطلاح اگر خدا کے لئے استعمال کی جائے تو محض مجازی ہو گی۔ انکارِ خدا میں اکثر اوقات منکر کا مطلب صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ خدا کے لئے تمثیل اور انسانی تشبیہ کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا۔

جس طرح فکر اور وجود کی وحدت ہر قسم کے علم کے لئے شرطِ مقدم ہے اسی طرح ارادے اور وجود کی وحدت تمام عمل کے لئے شرطِ مقدم ہے۔ جس طرح اگر فکر اور وجود کے درمیان کوئی نقطۂ اتصال نہ ہو تو علم ناممکن ہو گا اسی طرح ہستی کے اندر اگر ارادہ مطلقاً اجنبی اور الگ تھلگ ہو تو عمل ناممکن ہو گا۔ خارجی دنیا ہمارے ارادے سے مداخلت پذیر ہونی چاہئے اور ایسی ہونی چاہیئے کہ ہمارا ارادہ اس کو اپنے نصب العین کے مطابق ڈھال سکے۔ ارادے اور وجود کی وحدت کا تصور تمام ضمیر کی تہ میں پایا جاتا ہے جو فکر اور وجود کی وحدت سے مختلف قسم کا نہیں ہو سکتا، اور اس کی طرح یہ بھی علمی تصور کے سانچے میں نہیں ڈھل سکتا۔

یہ خیال منطق کو اخلاقیات کی طرف لے جاتا ہے جس کا مقام شلائر ماخر

کے نظام میں مفصلۂ ذیل ہے۔ وجود کے ساتھ فکر اور ارادے کی وحدت تمام علم وعمل کے لئے شرطِ مقدم ہے۔ وجود کے مختلف مدارج معلومہ میں ان دو عنصروں میں سے کوئی نہ کوئی غالب ہوتا ہے۔ وجود کے اس پہلو کا علم جس میں وجود فکر اور ارادے پر غالب ہوتا ہے یا فطرت عقل پر غالب ہوتی ہے طبیعیات کہلاتا ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے تجربی طبیعیات اور عقلی طبیعیات۔ وجود کے اس پہلو کا علم جس میں فکر اور ارادے کو تفوق ہوتا ہے یا عقل کو فطرت پر غلبہ ہوتا ہے اخلاقیات کہلاتا ہے جس کے دو حصے ہیں تجربی اخلاقیات اور عقلی اخلاقیات لیکن یہ متقابلات محض اضافی ہیں کیونکہ عقل اور ارادے کے بغیر فطرت کا کبھی وجود نہیں ہو سکتا۔ فطرت بھی ادنےٰ درجے کی اخلاقیات ہے جس میں ارادے کا اظہار تدریجی مدارج میں ہوتا ہے۔ نباتات اور حیوانات سے ترقی کرتے ہوئے اعلےٰ ترین صورت یعنی انسان تک فطرت اپنے ارادے کو ایک سلسلے میں ظاہر کرتی ہے۔ فطرت اور عقل کی وحدت کے بغیر اخلاقیات بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اخلاق بھی اس کی ترقی یافتہ صورت ہے جو فطرت کے اندر بھی کارفرما ہے۔ اس مقام پر شلائر ماخر نے محسوس کیا کہ سٹفن کا فلسفۂ فطرت اس کی تعلیم کا ایک ضروری تکملہ ہے۔ وہ کانٹ اور فشتے کی طرح اخلاقیات اور فطرت کو باہم متخالف بنانا نہیں چاہتا تھا۔ اس لئے (Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803) سابقہ اخلاقیات پر تنقید، ہی میں یہ تقاضا کیا تھا کہ اخلاقیات کا تمام علم کے ساتھ تعلق پیدا کرنا چاہیئے اور اس میں وہ سپائنوزا اور افلاطون کو مثال کے طور پر پیش کرتا ہے اسی لئے وہ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ اخلاقی ترقی کا کوئی مطلق آغاز نہیں ہو سکتا ایک اضافی موافقت یا ہم آہنگی جو اخلاق کی اساس ہے ہمیشہ سے موجود ہوتی ہے جو فطرت میں بھی پائی جاتی ہے اور دوسری طرف اخلاق کا نقطۂ آغاز بھی بن سکتی ہے۔ اس طرح سے اخلاق کا تعلق نہ صرف فطرت سے قائم ہوتا ہے بلکہ تاریخ سے بھی، کیونکہ

ہر قسم کی اخلاقی ترقی ارتقائے نوع کے کسی نہ کسی مقام پر شروع ہوتی ہے۔ ایک فرد جن اعضا کو لے کر پیدا ہوتا ہے، پہلی نسلوں کی کشش کے نتائج ان میں موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ شلائر ماخر کا نظریۂ ارتقا زیادہ تر تعمیر فکر کا نتیجہ ہے اور اس میں تصوریت کا انداز پایا جاتا ہے لیکن یہاں پر اس نے ایک ایسے نقطۂ نظر کی طرف اشارہ کیا ہے جس پر جدید حیاتیات میں اکثر بحث کی گئی ہے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کا ارتقاءِ نوع صرف انسان میں ہوا ہے دیگر حیوانات اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں۔ فطرت کے اندر بھی ایک عمل ترقی جاری رہتا ہے لیکن ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف کوئی حقیقی عبور نہیں ہوتا۔

اخلاقی ارتقا کا فطرت سے باہمی تعامل کا تعلق ہے۔ اخلاقی عمل میں کچھ تو تنظیم اور صورت بندی ہوتی ہے اور کچھ وہ اپنا تعین تشبیہوں اور علامتوں میں کرتا ہے۔ انسان کی فطرت پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش پہلی قسم کی فعلیت ہے۔ ایک فرد فطرتِ خارجی کے ایک جزو کو لیتا ہے اور اس پر کوئی اصلاحی عمل کر کے اس کو اپنی ملکیت بنا لیتا ہے اور بہت سے انسان مل کر باہمی حقوق کی حفاظت کے لئے ایک جماعت بنا لیتے ہیں اور باہمی اختلاط کو محفوظ کر لیتے ہیں۔ علامت سازی کی فعلیت میں وہ تمام طریقے داخل ہیں جن میں انسان اپنی روحانی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ اور اس طرح سے دنیا کے اندر ایک ایسی چیز لاتا ہے جس کی قدر و قیمت یہی ہے کہ وہ باطنی زندگی کی ایک صورتِ اظہار ہے۔ ایک فرد کی زندگی میں اس کوشش کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ مذہب کا جذبہ اپنے لئے تاثر کے شاعرانہ انداز ہائے بیان مہیا کرتا ہے کیونکہ تاثر بحیثیتِ تاثر کسی طرح ایک سے دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا۔ صرف فن لطیف ہی ایک ایسا واسطہ ہے جس کے ذریعے سے مخصوص انفرادی زندگی کے تاثرات کا اظہار ہوسکتا ہے۔ انسانوں میں باہم روحانی اختلاط صرف اسی واسطے سے ممکن ہوسکتا ہے۔ فن لطیف کا مذہب سے وہی تعلق ہے جو

زبان کا سائنس سے ہے۔ ان خاص معنوں میں ہر فرد ایک لحاظ سے لازماً آرٹسٹ ہوتا ہے۔ علامت سازی کی عمومی صورت وہ علم ہے جو شعوری زندگی کے مشترک اور انتقال پذیر عناصر کو بیان کرتا ہے اس طرح سے تہذیب کا تمام ارتقا اخلاقی ارتقا کا ایک جزو ہے۔ اس طرح سے اخلاق محض صوری اور نفسی ہونے سے جس کی کانٹ اور فشٹے کے ہاں بڑی اہمیت ہے آزاد ہو جاتا ہے۔ اپنے Monologen میں شلائر ماخر کو ابھی تک یہ بات بہت ناگوار معلوم ہوتی ہے کہ مادی تہذیب کو انسان کی زندگی میں اس قدر دخل ہے اور زندگی کا اس قدر حصہ اس میں صرف ہو جاتا ہے اور فقط علامات کے ذریعے سے اپنی شخصیت کے اظہار کی کوشش کو وہ اخلاقی سمجھتا ہے۔ لیکن بعد میں اس نے ان دونوں کو ملانے کی کوشش کی اور اس خیال پر پہنچا کہ علامات سے اظہار شخصیت کی کوشش میں اگر فطری حالات و مقاصد کو نظر انداز کیا جائے تو یہ ایک قسم کی تنگ نظری ہے اور تہذیب کی ایسی تنظیم جس میں علامات کو پس پشت ڈال دیا جائے معاشی یک طرفگی ہے۔

شلائر ماخر کی اخلاقیاتی تصانیف میں نفسی کشمکشوں کے گہرے مطالعہ کا پتہ نہیں چلتا وہ اخلاقی زندگی میں نازک مقامات پر غور کرنے کی بجائے فقط اخلاقی عمل کو بیان کرتا ہے حالانکہ اس کی اخلاقیات کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے کہ اس میں شخصیتِ فرد کی اہمیت کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ کانٹ اور فشٹے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ عقل تمام انسانوں میں ایک ہی ہے لیکن وہ اس کے ساتھ یہ اضافہ کرتا ہے کہ جو کچھ تمام انسانوں میں مشترک ہے وہ فرد کی تمام فطرت پر حاوی نہیں ہوتا۔ اگر ایک نوع افراد کی کثرت پر مشتمل ہوتی ہے تو ہر فرد اپنی زندگی میں اخلاقی قیمت اسی طرح پیدا کر سکتا ہے کہ وہ اس مشترک انسانی فطرت کو کسی انوکھے اور نادر طریقے سے ادا کرے۔ اخلاقی زندگی میں ہر فرد کی زندگی میں ایک ایسا پہلو ہوتا ہے جس کو دوسروں

یہ عائد نہیں کرسکتے اور جو دوسروں کے لیے صحیح بھی نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص کے عمل میں اس کی مکمل شخصیت کا اظہار نہیں ہوا تو اس کا عمل ناقص رہ گیا ہے کردار کی اس انفرادیت کی وجہ سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کا فیصلہ وہ فقط خود ہی کرسکتا ہے۔ لیکن خود اپنا قاضی بن سکنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود اپنا معلم بھی بن سکتا ہے۔ شخصیت کے تصور میں صرف یہی نہیں ہے کہ ایک فرد دوسروں سے الگ ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ Monologen ہی میں شلائر ماخر نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ جہاں محبت نہیں وہاں تہذیب نہیں ہے جس قدر کوئی شخص اپنے مخصوص میلان سے واقف ہو اسی قدر اس کے لیے ضروری ہے کہ دوسروں کی امتیازی خصوصیتوں کا بھی اس کو احساس ہو۔ اس کے لئے تخیل درکار ہے۔ عام طور پر انسان کو نوع کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے اپنے خصوصی میلان سے واقفیت ہوتی ہے۔ بعدازاں شلائر ماخر نے تقسیم کار پر بھی زور دیا جس کے مطابق ہر شخص اپنی فطرت کے موافق کام اختیار کرسکتا ہے۔ الگ تھلگ رہنے سے اور تنگ دائروں کے اندر محدود رہ کر کسی شخص کی انفرادیت مکمل نہیں ہوسکتی۔ شلائر ماخر نے انفرادیت کی قدر و قیمت کا اندازہ اپنے ذاتی تجربہ سے کیا۔ مختلف شخصیتوں کے دریافت کرنے اور ان کے ساتھ مختلف برتاؤ کرنے میں اس کو غیر معمولی دسترس حاصل تھی۔ ہنریٹ ہرتز (Henriette Hertz) کو ۱۷؍ دسمبر ۱۸۰۳ء کے ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ میں کسی ایسے شخص کو جو کوئی مخصوص میلان رکھتا ہے اور انسانی فطرت کے کسی پہلو کا نمائندہ ہے بے مصرف نہیں سمجھتا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ اس کو فرض قرار دیتا ہے کہ ہر شخص میں کچھ انوکھی بات ہو اور وہ اپنے مخصوص انداز میں عمل کرے اسی طرح سے فطرت کے میلان انفرادیت کو ترقی ہوسکتی ہے۔

علمی رسالوں کے ایک سلسلے میں اس نے فرض نیکی اور خیر کے اساسی اخلاقیاتی تصورات پر بحث کی اور یہ بتایا کہ یہ اخلاق کے موضوع کے مختلف

حصے نہیں ہیں بلکہ اخلاق ایک ہی چیز ہے جس کو مختلف پہلوؤں سے دیکھا گیا ہے خیر کا تصور شلائر ماخر کے لئے روح یا عقلِ فطرت کے کامل تحقق کا مرادف ہے (جو تنظیم اور علامت سازی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔) یہی اخلاق کی اصلی بنیاد ہے کیونکہ فرض یا نیکی کی تعمیر اسی پر قائم ہو سکتی ہے۔

(ج) ایمان اور علم

منطق اور اخلاقیات میں شلائر ماخر نے یہ بتایا ہے کہ فکر اور ارادہ اپنے قوانین کے مطابق ترقی کر کے کہاں تک پہنچ سکتا ہے اور کیا حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب اس کے نزدیک انسان کی روحانی زندگی کی تیسری بڑی شکل ہے اس کا ماخذ اور مقام تاثر ہے اور وہ دوسری صورتوں سے آزاد ہو کر اور ان کی ترقی میں مداخلت کئے بغیر اپنے مخصوص قوانین کے مطابق ترقی کر سکتا ہے لیکن زندگی کی کامل ہم آہنگی اور موافقت مذہب ہی میں پہنچ کر پیدا ہوتی ہے۔

اپنی کتاب (Reden) خطباتِ مذہب میں شلائر ماخر مخصوص طور پر دو نقاطِ نظر پر بحث کرتا ہے (۱) وہ جس میں مذہب کو ایک نظریہ یا تعلیم خیال کیا جاتا ہے خواہ وہ وحی کی بنا پر ہو اور خواہ عقل کی بنا پر (۲) وہ جس میں مذہب کو اخلاق کا محض ایک ذریعہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب اس بلا واسطہ شعور پر مشتمل ہے کہ ہر محدود ہستی اپنی حیات و قیام کے لئے لامحدود ہستی پر منحصر ہے اور ہر شے جو زمان میں ہے اس کی رگِ جان سرمدیت سے ملی ہوئی ہے۔ علم تدریجاً ایک خیال سے دوسرے کی طرف اور ایک مظہر سے دوسرے کی طرف عبور کرتا ہے۔ اور ارادہ مخصوص مقاصد کی طرف بڑھتا ہے لیکن تاثر اپنی ذات پر قائم رہتا ہے۔ اور تمام اضداد سے بالاتر ہوتا ہے۔ علم اور عمل کا مدار مخصوص قابلیتوں پر ہے۔ ان دونوں میں انسان یکطرفہ ہو کر ایسی اشیاء پر عمل کرتا ہے

جو اس کی اپنی ذات سے الگ اور مختلف ہوتی ہے۔ لیکن تاثر میں ایک نازک اور لامحدود تحریک ہوتی ہے جس میں ہر ایک کی انفرادی خودی کا انکشاف ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ اس میں ہستی لامحدود جاری و ساری ہوتی ہے۔ مذہبی تاثر کو بیان کرنے کے لئے ہمیں ایسے لمحوں کے وجدان کو لینا چاہئے جن میں باطنی زندگی بحیثیتِ کل غیر منقسم طور پر متحرک ہوتی ہے قبل اس کے کہ وہ فکر و مثال یا ارادہ و عمل میں ظاہر ہو۔ اس نقطے پر کل اور جزو کا انطباق ہوتا ہے کیونکہ نفس اور معروض کا امتیاز ابھی ظہور میں نہیں آیا۔ اس بلا واسطہ تاثر میں ایک فرد کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ وہ کسی محدود شئے کے مقابلے میں ہے جس کے خلاف کوئی ردِ عمل ممکن ہو سکے بلکہ وہ اپنے تئیں علے الاطلاق محتاج و منحصر محسوس کرتا ہے اس کے بعد جب فکر بیدار ہوتا ہے تو یہ مطلق انحصار خدا کی ذات کا شعور بن جاتا ہے اور اس ہستی کے اظہار کی کوشش کرتا ہے جس پر ہماری تمام انفعالی اور فعلی ہستی کا انحصار ہے کیونکہ "سچا خدا ہماری احساسی اور فعلی زندگی کا مبداء ہے" (Der christliche Glaube, 4, 4)۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ 'خطباتِ مذہب' اور شلائر ماخر کی دوسری کتاب "تعلیم ایمان" (Glaubenslehre) میں نقاطِ نظر کا اساسی اختلاف ہے۔ خطبات میں یہ بتایا گیا ہے کہ مذہب وحدت کے بلا واسطہ تاثر کا نام ہے لیکن 'تعلیم ایمان' میں پہلی مرتبہ احتیاج و عجز کے تاثر کو مذہب کی ماہیت قرار دیا گیا ہے۔ مزید برآں خصوصاً خطبات کی پہلی اشاعت میں یہ بتایا گیا ہے کہ مذہب کائنات کے وجدان سے پیدا ہوتا ہے لیکن 'تعلیم ایمان' میں خدا اور کائنات کے درمیان ایک بیّن فرق قائم کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ خطبات کے نقطۂ نظر کو احدیتی یا وحدت الوجودی خیال کیا گیا ہے اور 'تعلیم ایمان' کے نقطۂ نظر کو ثنویتی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم ان لمحوں کو لیں جن میں شعور بیدار ہوتا ہے اور ابھی کوئی امتیاز محسوس نہیں ہوتا تو 'خطبات' میں بھی مذہبی تعلق کے احساس کو انحصار

کا احساس بتایا گیا ہے۔ یہاں پر شعور کی تہ میں کل جزو سے منطبق ہوتا ہے لیکن بدیہی بات ہے کہ فرد جو پہلے متکوّن متصور ہوتا ہے وہ اپنے تئیں محتاج و منحصر محسوس کرے۔ خطبات میں اگر کائنات یا کل عالم کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے تو شلائرماخر نے مکرر اس کی توجیہ کی ہے کہ فقط خدا ہی ہے جس سے کائنات میں کلیت پیدا ہو سکتی ہے۔ منطق اور تعلیم ایمان میں جب وہ خدا اور کائنات میں فرق کرتا ہے تو کائنات سے اس کی مراد کلیت ہوتی ہے اور خدا سے مراد اس کلیت کی وحدت۔ اور وہ یہ کہتا ہے کہ ان دو تصورات میں بہت قریبی تعلق ہے۔ اس کے خیالات میں ارتقا ہوا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط نہیں تھا کہ اصولاً ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

خطبات اور تعلیم ایمان دونوں میں صاف طور پر یہ دعوے کیا گیا ہے کہ کوئی تصورات یا اصول مذہب کی اساسی ماہیت میں داخل نہیں بلکہ تفکر ان کو وجدانی کیفیات سے اخذ کرتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ انحصار کا احساس خدا کو صمد اور منحصر علیہ قرار دیتا ہے۔ اظہار اور افہام و تفہیم کا جذبہ اس تاثر کو بیان کرنے کے لئے جو فی نفسہ ناقابل بیان ہے الفاظ اور تماثیل سے کام لیتا ہے۔ جب ان تمثیلوں کو حرف بہ حرف عین صداقت سمجھ لیا جاتا ہے تو خرافیات (Mythology) پیدا ہو جاتی ہے۔ نظریۂ ایمان میں شلائرماخر کا مقصد یہ ہے کہ تاثر کی تمثیلوں کو اصلِ صداقت میں تحویل کرے یا کم از کم تماثیل و علامات کے لئے معین حدود قائم کرے۔ تعلیم ایمان میں کسی قضیے کو کسی دوسرے قضیے سے اخذ نہیں کرنا چاہئے ہر قضیے کو براہ راست مذہبی وجدان سے حاصل کرنا چاہئے اور جب یہ ہو چکے تو اس کے بعد ان قضیوں کو باہم ترکیب دے سکتے ہیں۔ ایسے قضایا کا صرف یہی ثبوت ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگوں کو بھی کچھ ایسے ہی تجربات ہوئے ہیں جیسے کہ بیان کرنے والے کو۔ شلائرماخر ایسی تمام علامتوں کو رد کر دیتا ہے جن کا مصدر براہِ راست تاثر کے تجربات نہ ہوں۔ یا کم از کم ایسی علامتیں اس کے نزدیک محض علامتیں ہیں اور مذہب کی لازمی صورتیں نہیں ہیں۔ خدا کی شخصیت

تکوین عالم آدم اور آغاز گناہ کے علامات اسی قسم کے ہیں۔ وہ اس کا منکر ہے کہ مذہبی تجربے سے ربط فطرت کی شکست یا خرقِ عادت کی شہادت ملتی ہے۔ اگر ایسا ہو تو یقیناً خدا کے تصور اور ربط فطرت کے تصور میں تناقض واقع ہوگا لیکن مذہب ہم سے کبھی یہ تقاضا نہیں کر سکتا کہ ہم کسی امر کو یوں سمجھیں کہ خدا پر منحصر ہونے کی وجہ سے وہ ربطِ فطرت پر منحصر نہ ہو اور خدا عمل کرتے وقت فطرت کو منسوخ کر دے کیونکہ فطرت، اور عادت الٰہی ایک ہی چیز کا نام ہے لہذا معجزہ صرف ایسے واقعہ کا نام ہے جو انسان کی مذہبی توجہ کا مرکز بن گیا ہو اور مذہب نے اس کو خاص اہمیت دی ہو۔ وحی کے صرف یہی معنی ہیں کہ ایک واقعہ مذہبی اہمیت رکھتا ہے اور تاریخی سلسلۂ واقعات سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی۔

مسیحؑ کو عیسائی اسی لئے صاحب وحی کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس کی وجہ سے انسان کی ذات الٰہی سے غفلت اور ان کی روحانی مصیبت دور ہو گئی اور ایک معصوم ہستی نے ان کو نجات دلائی۔ مذہبی تاثر فی نفسہ سعادت و مسرت کا تاثر ہے لیکن چونکہ انسان کی محدود و محسوس زندگی کے تاثرات اکثر اس کے ساتھ ملے جلے رہتے ہیں اور یہ تاثرات کبھی مذہبی تاثر کے موافق ہوتے ہیں اور کبھی اس کے مخالف، اس لئے انسان کو روحانی مسرت کے علاوہ روحانی تکلیف بھی ہوتی ہے۔ عیسائی کے نزدیک مسیح کی خالص روحانیت افراد پر جماعت کے ذریعے سے نجات دہی اور تسکین کا عمل کرتی ہے اور اس کی جماعت کے لوگ اس کی شخصیت کو سامنے رکھ کر روحانی تکلیف سے نجات پاتے ہیں۔ ایک شخص کو اپنی زندگی میں نجات کا احساس ہوتا ہے اور وہ اس کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ مسیح کی نصب العینی روحانیت اس کا باعث ہوئی ہے یہ اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص کو عجز و احتیاج کا احساس ہوتا ہے اور اس کے نزدیک یہ احساس ایک خدائے لامحدود کی ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان دونوں حالتوں میں معلول سے علت کی طرف استدلال ہے۔

اہم سوال یہ ہے کہ اس قسم کا انتاج کسی طرح جائز بھی ہے یا نہیں۔ خالی تاثر کی کیفیت سے دیگر تجربات سے قطع نظر کر کے علت قریبہ کا انتاج صحیح نہیں ہو سکتا لیکن شلائر ماخر اپنے اصول کے موافق ان دیگر تجربات کو اس تاثر کی علتوں میں شمار نہیں کرتا۔ یہ کہ تاثر اپنے میلانِ توسیع و تشدید سے ایک نصب العینی وجود کے تصورات قائم کر لیتا ہے ایک نفسیاتی حقیقت ہے جس کو کہ ہیوم نے بڑی خوبی سے بیان کیا ہے لیکن اس عمل سے صرف علامات وضع ہوتے ہیں جیسا کہ شلائر ماخر نے خود دیگر مقامات پر تسلیم کیا ہے۔ تاثر میں جو علامت سازی کا میلان ہے شلائر ماخر اس کو یہ سمجھ لیتا ہے کہ وہ ایک معین علت کے وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ علامت سازی کا قائل رہا لیکن اس کا کلیسائی فقیہ ہونا اس طرح ممکن رہا کہ وہ اس علامت سازی کو تعلیلی توجیہ کا مرادف قرار دیتا رہا۔ لیکن اس خلط مبحث سے اس کے اپنے فلسفے کے اندر ایک داخلی تناقض پیدا ہو گیا۔ اس کے نظریۂ علم کے مطابق ہستیٔ مطلق کا تصور قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کی دینیات اس کو اس قسم کا تصور قائم کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اس کا فلسفۂ فطرت کسی ابتدائے مطلق کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے لیکن اس کی مسیحیت اس کو لازم قرار دیتی ہے کہ ظہور مسیح کو ایک ابتدائے مطلق سمجھا جائے کیونکہ مسیح کی بعثت تاریخ کے اندر ایک ایسا واقعہ ہے جس کی تاریخی ارتقائے ماقبل سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔

شلائر ماخر کا فلسفۂ مذہب ہیگل کے فلسفۂ مذہب کی طرح مذہب کو بحال کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس لحاظ سے اس کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ مذہب کی اس لئے حمایت کرتا ہے کہ وہ روحانی زندگی میں گہرائی موافقت اور لامحدودیت پیدا کرنے والی قوت ہے لیکن وہ مذہب کو معیار قرار دے کر ہر قسم کی روحانی زندگی کو اس کی کسوٹی پر نہیں پرکھتا۔ وہ روحانی زندگی کو مذہبی عقائد کے پیمانے سے نہیں ناپتا۔ شلائر ماخر عیسوی معتقدات کے بیان کو ایک ایسے فقرے پر ختم کرتا ہے جس سے سپائنوزا کی اخلاقیات

کے آخری الفاظ یاد آجاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اگر موت کے بعد انسان کی شخصیت کے بقا کا یقین نہ بھی ہو تو بھی اس کتاب کے ایک فقرے کی اہمیت میں بھی فرق نہیں آتا۔ ہم جو زندگی اس عالمِ تجربہ میں بسر کرتے ہیں اس میں گہرائی اور ترقی ہونی چاہیئے اور خود اس کی ضرورتوں سے اعلےٰ ترین معیارِ حیات حاصل ہو سکتا ہے۔ ادیان قائمہ انسانوں کے قلوب میں سکون واطمینان پیدا کرنے کے علاوہ علم اور اخلاقیات کو بھی اپنی حمایت میں لینے کا دعوے کرتے ہیں شلائر ماخر کے نزدیک مذہب کو ان کے اندر مداخلت کرنے کا کوئی حق نہیں۔

وہ اس سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اس کے ہاتھوں سے مذہب کے تصور میں ایک اساسی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ابھی تک نہ پروٹسٹنٹ ازم نے اور نہ عام طور پر عیسائیت نے اپنی انتہائی صورت کمال اختیار کی ہے۔ مذہب کے اندر بھی مسلسل ارتقا ہونا چاہیئے اور یہ آزاد دینیات کا کام ہے کہ وہ اس ارتقا میں رہنمائی کرے۔ شلائر ماخر کے نزدیک نہ عیسوی معتقدات اور نہ عیسوی اخلاقیات ہمیشہ کے لیئے اتمامی صورت میں دیئے گئے ہیں۔ عہد جدید (New Testament) میں فقط عیسائیوں کی پہلی نسل کا نظریہ درج ہے۔ اخلاقیات کی نسبت یہ خاص طور پر صحیح ہے کہ محرکات اور نتائج دونوں کے لحاظ سے اس میں تبدیلی اور ترقی ہونی چاہیئے۔ اخلاق کے کوئی اصول ایسے نہیں ہیں جو عیسوی کلیسا کے تمام زمانوں کے لیئے یکساں طور پر صحیح ہوں۔ ہر اصول پوری طرح صرف ایک خاص زمانے کے لیئے صحیح ہوتا ہے (Christliche Sitte p. 69, 94)۔ افسوس ہے کہ کلیسا نے اس لطیف خیال کو اختیار نہیں کیا۔ اگر شلائر ماخر ہمارے زمانے میں ہوتا تو اس کے لیئے اور بھی زیادہ مشکل ہوتا کہ "وہ اپنے تئیں ان لوگوں سے موافق محسوس کرے جو اپنے آپ کو اس سے بہت دور خیال کرتے ہیں"۔

ہیگل کے مقابلے میں شلائر ماخر کے فلسفۂ مذہب کی یہ خصوصیت ہے کہ

یہ زیادہ صحیح نفسیات پر مبنی ہے اس کے اندر اساسی خیال یہ ہے کہ مذہب کا تعلق خالص فکر سے نہیں بلکہ تاثر سے ہے۔ جب معتقدات کو علامات میں تحویل کردیا جائے تب بھی مذہب کی ماہیت میں سے انسان کی طبیعت میں بہت کچھ باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ وجدانی تجربات جنھوں نے معتقدات کو پیدا کیا اور ان کو قبول کیا۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تاثرات باقی رہتے ہیں یا ناپید ہو جاتے ہیں، یا جب معتقدات کی اصلی حقیقت منکشف ہوتی ہے تو یہ دوسری شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ شلائرماخر کا خیال تھا کہ یہ اسی طرح موجود رہتے ہیں نہ تبدیل ہوتے ہیں اور نہ مفقود۔ یہاں پر اس نے غلطی کی ہے۔ لیکن اس کا نقطۂ نظر مربوط اور متوافق تھا۔ اس کی طبیعت میں تاثر اور علم کا جزر و مد پایا جاتا ہے لیکن وہ یعقوبی کی اس شکایت کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس کا قلب عیسائی ہے اور اس کا دماغ کافر۔ خارجی فطرت اور شخصی زندگی کی نسبت نہایت لطیف سمجھ رکھنے کی وجہ سے اس کا شمار رومینٹسیزم (Romanticism) کی صفِ اول میں ہوتا ہے۔

رومینٹیسزم (ROMANTICISM) کا فلسفہ بحیثیت ایک قنوطی نظریۂ حیات کے

آرتھر شوپن ہائر (ARTHUR SCHOPENHANAR)

(۱) سوانح حیات اور خصوصیات

شوپن ہائر کا فلسفہ اسی روحانی سرزمین میں سے اُبھرا جس میں سے تصوریتی نظریۂ ارتقا پیدا ہوا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ان میں باہم زبردست اختلاف ہے۔ ان دونوں میں روحانی مناسبت اس لیے ہے کہ شوپن ہائر نے بھی مسئلۂ وجود کا خالص تفسی حل پیش کرنے کی کوشش کی اور اختلاف دو وجوہ سے ہے ایک تو اس لیے کہ شوپن ہائر نے علم پر انتقادی نظر ڈالی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے ہستی کے اندر عدم موافقت اور لاعقلیت پر زور دیا۔ شلائر ماخر کی طرح شوپن ہائر بھی ایک انتقادی فلسفی ہے۔ اس نے مسئلۂ علم کو مسئلۂ وجود پر مقدم رکھا اور تجربہ اور بلا واسطہ وجدان پر فشٹے شیلنگ اور ہیگل سے بڑھ کر زور دیا۔ شلائر ماخر کی طرح اس کا فلسفہ بھی کانٹ کے خیالات کو سمجھنے اور ان کو ترقی دینے کی کوشش میں صورت پذیر ہوا وہ اپنے آپ کو کانٹ کے علم کا سچا

وارث سمجھتا تھا۔ اور اس کا خیال تھا کہ کانٹ سے لیکر اس کے زمانہ تک کوئی اہم نظریہ فلسفے میں پیدا نہیں ہوا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ نشٹے اور شیلنگ کا اس سے بدرجہا زیادہ رہین منت ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہے۔ شلائر ماخر تصوریتی رجائیت کا حامی تھا۔ اور اس کا قایل تھا کہ فطرت اور تاریخ کے اندر عقل کا ارتقائی انکشاف ہوا ہے لیکن ان کے برخلاف شوپن ہائر کا فلسفہ تمام فلسفۂ مغرب میں ایک انوکھی حیثیت رکھتا ہے مغربی فلسفے اور دینیات کی بنا ہمیشہ کم وبیش اس اساسی خیال پر قایم رہی تھی کہ ہستی کے اندر ہم آہنگی اور موافقت پائی جاتی ہے۔ لیکن زندگی کے رنج والم کا حوالہ دیتے ہوئے شوپن ہائر یہ اصول قائم کرتا ہے کہ ہستی کا جوہر ایک کورانہ بے عنان و بے تاب ارادۂ حیات ہے۔ نہ صرف مسئلۂ علم بلکہ مسئلۂ تمثین (Problem of values) کو بھی اپنے سابقہ مفکرین سے الگ انداز میں بیان کیا اور مختلف طریقے سے اس کا جواب دیا۔ شوپن ہائر اسی لیے اپنے آپ کو ان فلاسفہ سے بعد المشرقین پر سمجھتا تھا۔ لیکن مسئلۂ وجود کے حل کی طرح اس کا مسئلۂ ثمن کا حل بھی رومینٹیسزم کی سرزمین میں سے پیدا ہوا اس نے عقل اور "تنویر" کی مخالفت کو جاری رکھا۔ اس کا فلسفہ عقل کے عجز اور اس کی محدودیت کا ایک مرتب نظریہ ہے۔ وہ رومینٹیسزم سے اس خیال سے ہمدردی رکھتا ہے کہ اس نے مغربی رجائیت کے مقابلے میں دوبارہ مشرق کی قنوطیت کا انکشاف کیا۔ اسی وجہ سے وہ عیسائیت کو بھی پسند کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس مذہب کی سب سے بڑی اہمیت اس کی قنوطیت میں مضمر ہے۔ اس کا خیال تھا کہ رجائی عناصر عیسائیت کے اندر بعد میں یہودیت کے اثر سے داخل ہو گئے۔ ایک دلچسپ جزدی تصنیف (Neue Paralipomena) میں وہ السنیت اور مادیت کے مقابلے میں رومینٹیسزم اور قویم الاعتقاد عیسائیت سے ہمدردی کا اظہار کرتا ہے۔ چونکہ اس کا فلسفہ اس کے اپنے تجربے اور نظریۂ حیات سے گہرا تعلق

رکھتا ہے اس لیے (اس کی علمیاتی تحقیقات کو الگ کرکے) اس کے طرز
بیان میں ایک شخصیت اور زندگی، ایک قوت اور چمک معلوم ہوتی ہے
جس کی وجہ سے اس کی تحریر میں ایک ایسی ادبی شان پیدا ہوگئی ہے
جو اس کے فلسفیانہ حریفوں کی تصنیفوں میں قریباً مفقود ہے۔ فلسفیانہ مسایل
پر سلیس اور عام فہم طریقے سے بحث کرنے کا ملکہ جو فرانسیسی اور انگریزی
فلاسفہ کی امتیازی خصوصیت ہے، شوپن ہائر میں بھی بدرجۂ کمال پایا
جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی تعلیم زیادہ تر فرانسیسی اور انگریزی تھی اس کے
علاوہ اس کی شخصیت جدید ادبیات کی لاجواب شخصیتوں میں سے ہے۔

آرتھر شوپن ہائر ۲۲ر فروری ۱۷۸۸ء کو ڈانزگ کے شہر میں پیدا
ہوا جو اس زمانہ میں ایک آزاد شاہی شہر تھا۔ اس کا باپ ایک دولتمند
تاجر اور اپنے شہر کی آزادی کا سرگرم حامی تھا۔ جب ڈانزگ پرشیا
کی حکومت میں داخل ہو گیا تو اس کو بہت شاندار مراتب و منافع پیش
کئے گئے جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اور اپنے کنبے اور
کاروبار کو ہامبرگ لے گیا وہ اپنے بیٹے کو ایسی تعلیم دینا چاہتا تھا جس سے
وہ ایک کامیاب دنیا دار انسان بن سکے۔ اس لئے کہا کہ میں چاہتا ہوں
کہ میرا بیٹا کائنات کے عظیم الشان صحیفے کا مطالعہ کرنا سیکھے۔ اس نے
فرانس اور انگلستان میں تعلیم حاصل کی اور والدین کے ساتھ یورپ میں سفر
کرتا رہا۔ اس کا والد اس کو کتابوں کا عالم بنانا نہیں چاہتا تھا۔ اس لیے
اس کو ہامبرگ میں کاروبار میں لگا دیا۔ وہ کہتا ہے کہ "یہیں ہامبرگ میں
میرے قنوطی نظریۂ حیات کی بنا پڑی"۔ اپنی عمر کے سترھویں سال میں جب کہ
میں نے ابھی مدرسے کی ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی میرا دل دنیا کے رنج والم
کے احساس سے لبریز ہو گیا جس طرح کہ بیماری بڑھاپے تکلیف اور موت
نے مہاتما بدھ کو اس کے شباب میں آلام حیات نے متاثر کیا تھا۔ عالم کی
جو حقیقت مجھ پر آشکار ہوئی وہ ان اسرائیلی عقاید پر غالب آگئی جن کی تعلیم
مجھ کو دی گئی تھی۔ شوپن ہائر کے معاملے میں صرف خارجی تجربہ ہی اس نظریہ کو

متعین کرنے والا نہیں تھا اس کی طبیعت اور پوری شخصیت اس کی تہ میں ہے۔
اس بات کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ شوپن ہاؤر کا دل و دماغ کم عمری ہی سے ایک سقیمانہ بوجھ میں دبا ہوا تھا باپ اور ماں دونوں کے خاندانوں میں دماغی کمزوری ظاہر ہو چکی تھی اس کا باپ صاحب ہمت مگر چڑچڑے مزاج کا تھا اور بے سبب غم و اندوہ کے دوروں کا شکار رہتا۔ کہتے ہیں کہ آخر عمر میں اس کا دماغ چل گیا تھا۔ شوپن ہاؤر کو اپنے باپ کا مزاج بھی ورثے میں ملا شبہات و آلام اس کی طبیعت پر طاری رہتے تھے لڑکپن ہی میں وہ انسان کی مصیبت پر سوچتا رہتا تھا۔ یا تو وہ دوسروں پر شبہ کرتا تھا اور ان پر کھولتا رہتا تھا۔ اور اپنی بے عنان خودی میں مبتلا رہتا تھا یا مصیبت سے اثر پذیری اس کو دوسروں کی ہمدردی پر آمادہ کرتی۔ جنوبی فرانس میں سے سفر کرتے ہوئے اس کی ماں خوبصورت مناظر فطرت کو دیکھکر بڑی مسرت کا اظہار کرتی لیکن بیٹے کا احساس ماں سے مختلف ہوتا اور یہ خیال اس پر طاری ہوتا کہ ان تنگ و تاریک و غلیظ و افتادہ مکانوں میں کتنے مصیبت زدہ انسان زندگی کے دن کاٹ رہے ہیں۔ ابھی سے اس میں وہ خیالات پیدا ہو گئے تھے جن کو اس نے بعد میں اپنی خاص تصنیف میں ان لوگوں کی مخالفت میں بیان کیا جو اپنی رجائیت میں حسن فطرت کا حوالہ دیتے ہیں۔ "یہ تمام چیزیں دیکھنے میں واقعی خوبصورت ہیں۔ لیکن اچھا ہونا اچھے دکھائی دینے سے الگ چیز ہے۔" سوال یہ ہے کہ آیا اچھے دکھنے والے وجود خود اپنی زندگی سے بھی خوش ہیں یا نہیں۔
لیکن اس کی طبیعت میں کچھ اور عناصر بھی تھے جو اس کی زندگی میں نفس مطمئنہ کو پیدا نہیں ہونے دیتے تھے۔ زبردست حسی جذبات اس کو بے تاب رکھتے تھے جن پر وہ غلبہ حاصل نہیں کر سکتا تھا اور وہ اس کو بار بار عرش سے فرش پر اور عالم پاک سے عالم خاک پر گراتے تھے۔ عالم شباب کی بعض نظموں میں جو ہامبرگ کے زمانہ کی لکھی ہوئی ہیں وہ اپنے نفس کی اس کارزار کو بیان کرتا ہے کہ اعلیٰ و منزہ اشیاء پر

غور و فکر کی کوشش اس کو ایک طرف کھینچتی ہے دوسری طرف لذت پرستی مسلسل اس کے دامن میں الجھتی ہے۔ جب وہ اپنے فلسفۂ حیات میں مسئلۂ کائنات کو اس اعتقاد سے حل کرتا ہے کہ تمام اشیاء کے قلب میں ایک تسکین ناپذیر حاجت بے تاب ہے تو وہ حقیقت میں اس کی تعمیر اپنے ذاتی تجربے پر قایم کر رہا ہے۔ اس کی تلخ مزاجی اور غصے کی کیفیتیں، اس کی شدید حب ذات اور حوصلہ مندی ناقدری معاصرین کی شکایت اور اس کی ہوس پرستی ان سب چیزوں سے اس کے فلسفے کے لیے وافر مواد مہیا کیا۔ جسمانی لذات اس کو محض اپنی بے عنانی کی وجہ سے اس قدر مضطرب نہیں رکھتی تھیں بلکہ اس اضطراب کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ یہ لذت پرستی اس کی طبیعت کی دوسری شدید حاجت یعنے خاموش تفکر کی زندگی بسر کرنے کے منافی تھی۔ وہ ایک مفکر مزاج شخص تھا۔ اور اس لحاظ سے وہ اپنی ماں یوحنا کے مزاج و مطالبت کا وارث تھا جو کسی زمانہ میں ایک مشہور افسانہ نگار تھی۔

افلاطون کے نزدیک انسان کی روح جن تین عناصر پر مشتمل ہے یعنے فکر، احساس عزت نفس اور جذبۂ حسی، وہ تینوں اپنی انتہائی صورت میں اور باہم متخاصم اس کی طبیعت میں ہنگامہ آرا تھے۔ مسئلۂ وجود کے حل میں جب وہ یہ تجویز کرتا ہے کہ کائنات کو انسان کی طبیعت کے عالم صغیر کی مماثلت سے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ طریقہ اس کو کسی متوافق ہم آہنگی کے نتیجہ تک نہیں پہونچائے گا۔ ۱۸۱۴ء کے ایک پارۂ تصنیف میں وہ اس خیال کی مخالفت کرتا ہے کہ انسان کی طبیعت میں کوئی اساسی وحدت ہے۔ اس کے نزدیک اضداد کی پیکار زندگی کی اصل ہے اور جب تک زندگی قایم ہے تب تک یہ باطنی کشمکش باقی ہے اور اپنی مماثلت سے وہ اس اندرونی پیکار کو تمام کائنات کی اصل قرار دیتا ہے۔

اس کے باپ کے انتقال کے بعد اس کی ماں وائمر چلی گئی جہاں وہ

بہت جلد گوئٹے اور ویلینڈ کے ادبی حلقوں میں داخل ہو گئی۔ بہت سی مخالفت کے بعد شوپن ہائر کو مطالعہ کی اجازت ملی۔ وہ بڑے ذوق و شوق سے ادبیات عالیہ نیچرل سائنس اور فلسفے کے مطالعہ میں منہمک ہو گیا اور اب اس نے تفکر کو اپنی زندگی وقف کر دینے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ اس نے ویلینڈ سے کہا کہ زندگی ایک نہایت بے اعتباری کی چیز ہے اور میں نے ارادہ کیا ہے کہ اس کو خود اسی پر غور کرنے میں بسر کیا جائے اس کا اپنی ماں کے ساتھ دائرے میں رہنا اس کے لیے بہت اہم ثابت ہوا کیونکہ گوئٹے سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ یہ نوجوان قنوطی اور وہ بڑا ارجائی نظریۂ الوان کے ساتھ دلچسپی رکھنے کی وجہ سے یکجا ہوئے کچھ عرصے تک وہ ملکر کام کرتے رہے۔ اور باتوں میں تو دیگر رومینٹک فلاسفہ کی طرح شوپن ہائر بھی انیوٹن کے خلاف گوئٹے کا حامی تھا۔ لیکن ان دونوں میں یہ اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ گوئٹے صفات لونیہ کی طبیعیاتی توجیہ کرتا تھا۔ اور شوپن ہائر ان کی نفسیاتی توجیہ کا قائل تھا۔ لیکن اس کے باوجود گوئٹے شوپن ہائر کی مصنفی کی حیثیت سے خاص دلچسپی رکھتا تھا اور خاص طور پر اس وجہ سے وہ شوپن ہائر کی طرف مائل تھا کہ وہ تفکر کے مقابلے میں بلاواسطہ وجدان پر زور دیتا ہے۔

اس خود بیں نوجوان کو جس کو دنیا اور انسان کے خلاف نہایت تلخ شکایت تھی بڈھے استاد نے یہ نصیحت کی جس کو اس نے اس کے البم (بیاض تصاویر) میں لکھ دیا۔

"اگر تو اپنی قدر کا خواہش مند ہے تو تیرے لیے لازم ہے کہ تو دنیا کو باقدر بنائے"

شوپن ہائر گوٹنگن میں تعلیم حاصل کرتا رہا۔ گوٹنگن میں شولٹسرے (Schulze) اور برلن میں فشٹے فلسفے میں اس کے معلم تھے لیکن اس کے حقیقی استاد افلاطون اور کانٹ تھے۔ اپنی انتقادی طبیعت کی وجہ سے اس کو کانٹ کی علمیاتی تحقیقات سے بہت دلچسپی تھی اور اس کا خیال تھا کہ کانٹ کے تابعین اس کو نہیں سمجھے لیکن افلاطون اور

کانٹ کا فلسفہ اس کی نظروں میں خاص طور پر اس لیے اہم تھا کہ افلاطون کے فلسفے میں نورانی عالم تصورات اور تاریک عالم محسوسات کا تضاد موجود تھا۔ اور کانٹ کے فلسفے میں قانون پذیر عالم مظاہر اور عین شے کا تخالف تھا۔ جو تمام تصورات و قوانین سے ماورا کیے ہیں۔ ان فلسفوں میں اس کو فکر اور ارادے یا تفکر اور شہوات کی ثنویت کا ثبوت ملتا تھا اس کا ذاتی تجربہ جس کی حقیقت کا شاہد تھا۔ افلاطون اور کانٹ کے علاوہ اس کے خیالات کے ارتقا پر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا بھی اثر تھا (جو اس نے (Anquetil du Perron) کے لاطینی تراجم میں مطالعہ کیں)۔ مدت ہوئی کہ ہندو اس مسئلہ پر آکر رک گئے تھے۔ جو شوپن ہائر کے نزدیک فلسفے کا مرکزی مسئلہ تھا۔ یعنے اخلاقی اور طبیعی شر کا مسئلہ۔ وہ بدھ مت اور ابتدائی عیسائیت کا اس لیے مداح تھا کہ ان مذاہب کا ایمان ایک خالق پر نہیں بلکہ ایک نجات دہندہ پر ہے۔ اس حیرت میں جس کو افلاطون فلسفے کا آغاز کہتا ہے تشویش اور اضطراب پایا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ اس لیے شدت سے حل طلب ہے کہ شر کی جڑیں عالم کے قلب میں ہیں اور وہ عدم سے وجود میں نہیں آیا۔ مابعد الطبیعیات میں حل طلب نکتہ یہی ہے جو انسان کو اس قدر مضطرب رکھتا ہے اور جس کو نہ تشکیک دبا سکتی ہے اور نہ تنقید۔

لیکن اس کا سب سے پہلا کام یہ تھا کہ وہ اپنے نظام کی علمیاتی اساس کو قائم کرے۔ ایک مفکر ناظر حیات بننے کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے ۱۸۱۳ء میں وہ روڈل سٹاٹ (Rudol stedt) چلا گیا (یہ وہی زمانہ ہے جب کہ جرمنی کے نوجوان اپنے وطن کی آزادی کی حمایت میں جنگ کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے)۔ اس تخیل پرور خلوت میں اس نے جامعہ سے سند لینے کے لیے ایک مقالہ لکھا۔ (Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund 1813) اصول دلیل مکتفی کی چار بنیادیں۔ اس میں وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہمارے تمام

تصورات خاص قوانین کے تحت میں مربوط ہوتے ہیں جن کی چار صورتیں ہیں۔
(۱) وجہ اور نتیجہ (۲) علت اور معلول (۳) اضافت زمانی و مکانی (۴) محرک اور عمل۔ وجہ اور علت کے اہم امتیاز پر زور دیکر وہ یہ بتاتا ہے کہ قانون علت و معلول ہر احساس میں براہ راست اور بلا ارادہ عمل کرتا ہے کیونکہ ایک غیر شعوری تاویل سے ہم مکان کے اندر خارجی اشیاء کو اپنے محسوسات کی علت قرار دیتے ہیں۔ شوپن ہائر یہاں پر اس فرقِ فاصل کو مٹانا چاہتا ہے جو کانٹ نے حسی ادراک اور فہم میں قایم کیا تھا۔ وہ اس میں فشٹے کے نظریۂ علم سے اس سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہے۔

علم کے حدود کی نسبت شوپن ہائر انھیں نتائج پر پہونچا جن پر کہ کانٹ پہونچا تھا۔ چونکہ ہمارے ذہن کی یہی فطرت ہے کہ ہم اپنے تمام تصورات کو اصول دلیل مکتفی کے مطابق مربوط کرتے ہیں اور ہم کسی ایسی چیز کو نہیں جان سکتے جو اس ربط و اضافت کی زنجیر میں مقید نہ ہو سکے اس لیے ہم اشیاء کی ماہیت مطلقہ یعنی عین شے سے واقف نہیں ہو سکتے۔ لیکن کانٹ کے خلاف وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ قلب وجود میں داخل ہونے کا ایک راستہ باقی رہتا ہے اگرچہ عقلی علم سے ہم اس راستہ پر نہیں چل سکتے۔ اس قلعۂ ہستی میں جو سب طرف سے لبے در اور مسدود معلوم ہوتا ہے داخل ہونے کے لیے ایک سرنگ بھی ہے اور وہ ہمارے سینوں کے اندر ہے۔ کانٹ نے اس اندرونی راستے کو نظر انداز کر دیا یا زیادہ سے زیادہ عقل عملی اور وجود عینی میں اس کی طرف محض ایک سرسری اشارہ کیا۔ 'عینِ وجود' خود ہمارے باطن میں ہے۔ لذت والم اور بیم ورجا کی کشمکش ہمارے تاثرات اور ارادوں کا ہنگامہ جوہر ہستی کا ایک انکشاف ہے اور ماہیت فطرت کو سمجھنے کی کنجی ہے۔ اگر ہم محض عقلی علم کے نقطۂ نظر پر قایم رہیں تو عالم محض ایک منظر اور ایک تصور ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے جذبات اور ارادے کی مماثلت سے سمجھیں

تو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف صور و مدارج میں ارادہ ہی جوہر کائنات ہے۔
شوپن ہائر کی بڑی تصنیف (Die welt als Wille Vorstellung 1819)
دکائنات بطور ارادہ و تصور) میں اساسی افکار یہی ہیں۔

یہ تصنیف کئی سال تک ڈرسڈن کے دوران قیام میں اس کے ذہن میں صورت پذیر ہوئی۔ اپنے انداز میں یہ کتاب کسی حد تک سپائنوزا کی اخلاقیات کے مماثل ہے کیونکہ اس کے اندر بھی نہایت مختلف قسم کے مسائل کا ایک مربوط سلسلہ ہے۔ نظریۂ علم کونیات جمالیات اور اخلاقیات اس کے اندر مسلسل ارتقائے افکار سے پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ شوپن ہائر کے ۱۸۱۳ء کے ایک بیان کے مطابق اس کتاب کے مختلف تصورات نامحسوس طور پر ایک دوسرے سے اس طرح منسلک ہو گئے کہ آخر میں اس کے لیے یہ بتانا مشکل ہو گیا کہ اس کے نظام کے کونسے حصے پہلے صورت پذیر ہوئے۔ اس نظام کا ارتقاء اس کے اندر اسی طرح ہوا جس طرح کہ بچے کا ارتقاء رحم مادر میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک فلسفہ بطور کلیت حیات کے ایک وجدان کے یا بطور کونیات کے اس قدر ایک علم نہیں جس قدر ایک فن لطیف ہے۔ اصول دلیل کافی کے مطابق سائنس ایک اصول سے دوسرے اصول، ایک منظر سے دوسرے منظر، اور زمان و مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے کی طرف جاتی ہے۔ اس کے برعکس فن فلسفہ کل وجود کا ایک وجدان ہے، جو نہ کسی چون و چرا کا جواب دیتا ہے اور نہ کوئی نیا چون و چرا پیدا کرتا ہے بلکہ اس آخری فیصلہ کن سوال کا جواب دیتا ہے کہ عالم کیا ہے۔ کل کا وجدان ایک فلسفی کو ان لمحوں میں حاصل ہوتا ہے جبکہ وہ اشیا کی خالص اور اصلی حقیقت سے دوچار ہوتا ہے اور زندگی کے اساسی خط و خال اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ تصورات میں اس وجدان کی ترجمانی کرنا چاہتا ہے اس کوشش کی نوعیت میں فلسفہ دیگر فنون لطیفہ سے مختلف کام کرتا ہے۔ فنون لطیفہ وجدان سے آگے نہیں بڑھتے اس لیے وہ منفرد ٹکڑوں اور مثالوں پہ قناعت کرتے ہیں۔

لیکن کوئی قاعدہ بالکلیت پیش نہیں کرتے۔ فلسفے کا یہ نظریہ شوپن ہائر نے ۱۸۱۱ء سے ۱۸۱۵ء تک کی یادداشتوں میں بیان کیا جن کو اس نے (Neuen Paralipomena) میں جمع کیا یہ کتاب حال ہی میں گریس باخ (Griesebach) نے شائع کی ہے (کائنات بطور ارادہ و تصور میں بھی یہ نظریہ ملتا ہے۔ حصہ دوم ابواب ۷، ۳۴ و ۳۶) شوپن ہائر کے اس خیال کو ہم اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر ہم فن فلسفہ کا فن تاریخ نویسی سے مقابلہ کریں جو فلسفہ کی طرح علم اور فن لطیف کی سرحد پر واقع ہے۔ یہ مشابہت اور بھی قریبی ہو سکتی ہے کیونکہ فن فلسفہ کے لیے اسی طرح انتقادی فلسفہ مقدم ہے جس طرح کہ تاریخ نویسی کے لیے تاریخی انتقاد۔ اگر شوپن ہائر کو یہ خیال ہوا ہو کہ یہ خیال سب سے پہلے اسی کے دل میں پیدا ہوا تو یہ اس کی غلطی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی تصوریت اپنی تمام صورتوں میں خصوصاً لائبنٹز، ہرڈر اور شیلنگ کے فلسفے میں ایک ایسے کل کے تصور پر مبنی ہے جس سے کائنات کی اتھاہ گہرائیاں بھی منور ہوتی ہیں اور یہ نظریہ انسان کی طبیعت کی گہرائیوں کی مماثلت سے قائم کیا گیا ہے۔ شوپن ہائر کا جمالیاتی وجدان بھی اسی تمثیل پر مبنی ہے۔ شوپن ہائر کا اس سوال کا جواب بھی کہ عالم کیا ہے نیا نہیں ہے۔ اس نے کہا کہ ارادہ جوہر عالم ہے لیکن کانٹ فشٹے اور شیلنگ اس کے پہلے معمائے کائنات کے حل کے لئے اسی سمت میں نگاہیں اٹھا چکے تھے اگرچہ شوپن ہائر نے اس خیال کو ذرا زیادہ زور کے ساتھ ادا کیا۔

شوپن ہائر کی تصنیف چار حصوں کے ایک ناٹک کے مشابہ ہے جیسا کہ سپائنوزا کی اخلاقیات پانچ حصوں کا ایک ناٹک تھی پہلے حصے میں وہ عالم کو وجہ دلیل مکتفی کے اصول کے تحت ایک شہود اور مظہر قرار دیتا ہے اس کے اندر شوپن ہائر کا نظریۂ علم ہے جس کی بناء چار گونہ اصلوں میں پڑچکی تھی کائنات کو ایک تصور قرار دینے کے بعد وہ اس طرف آتا ہے کہ عالم کا اصلی جوہر ارادہ ہے۔ کائنات کے معمّا کا حل اس نکتہ میں مضمر ہے دوسرے حصے میں وہ فطرت کے اندر ارادے کے مختلف صور و مدارج کو تفصیل سے بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ارادۂ حیات زندہ رہنے کا ایک اندھا جذبہ ہے جو منزل بہ منزل ترقی کرتا ہوا اور علم سے کام لیتا ہوا آخرکار پوری طرح اپنی مصیبت سے آگاہ ہو جاتا ہے اور یہ جذبہ تمام اشیاء کے اندر موجود ہے۔ اب سوال یہ

پیدا ہوتا ہے کہ اس ناشاد و بے تاب کوشش سے کسی طرح نجات بھی ممکن ہے یا نہیں
تیسرے حصے میں وہ فن لطیف سے بحث کرتا ہے فطرت وحیات کے جمالیاتی تاثر
میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گردش ایام کا پہیہ رک گیا ہے اور ارادہ ساکن ہو گیا ہے لیکن
یہ سکون صرف چند لمحوں تک قائم رہتا ہے چوتھے حصے میں وہ کہتا ہے کہ نصب العین
پورے طور پر اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ارادۂ حیات ہمدردی یا مرتاضیت کے
اندر فنا ہو جائے یعنی ایک المناک افسانہ ہے۔ شوپن ہائر کے ناٹک کے انجام میں کوئی
ایسی مسرت وتسکین نہیں جیسی کہ سپائنوزا کی اخلاقیات میں ملتی ہے۔

اس تصنیف کی تکمیل کے بعد شوپن ہائر اطالیہ میں سفر کرتا رہا جہاں پر
اس نے کچھ زمانہ خاص طور پر وینس میں گزارا۔ یہاں پر معمائے حیات کو چھوڑ کر
وہ لذتِ حیات میں منہمک ہو گیا۔ اپنی معشوقہ کے ساتھ ٹہلتے ہوئے
ایک مرتبہ بائرن سے بھی اس کی ملاقات ہو گئی جو ان دنوں وینس میں تھا۔
یہ دونوں فلسفی اور شاعر قنوطی اس خراب دنیا کی عمدہ چیزوں سے لطف اٹھانا
جانتے تھے۔ لیکن جو چیزیں بھی اطالیہ میں اس کی دامنگیر ہو سکتی تھیں شوپن ہائر نے
ان سے اپنا دامن چھڑا لیا اور فلسفے پر درس دینے کے لئے جرمنی واپس آگیا۔
اب اس نے برلن میں کام کرنا شروع کیا۔ جہاں پر ہیگل سے اسکی ٹکر ہو گئی۔ لیکچرار
کی حیثیت سے اس کو کوئی کامیابی نہ ہوئی وہ حقیقت میں اس کام کے لئے موزوں
نہیں تھا علاوہ ازیں بغض وحسد سے اس نے اپنے درسوں کے لئے وہی اوقات
منتخب کئے جنمیں ہیگل اپنے نہایت ہردلعزیز درس دیتا تھا۔ ایک اور سفر کے بعد
اس نے ۱۸۳۱ء میں فرانک فرٹ کو اپنی سکونت کے لئے منتخب کیا۔ یہاں پر اپنے
مال و دولت کو تباہی سے بچانے میں اس نے بڑی کاروباری قابلیت کا اظہار
کیا۔ اس کے بعد اس نے خلوت کی زندگی اختیار کر لی اور اپنے آپ کو مطالعہ اور
تصنیف کے لیے وقف کر دیا بہ حیثیت مصنف جب اسکو کوئی کامیابی نہ ہوئی تو اس
کی قنوطیت میں اور اضافہ ہو گیا۔ برانگیختہ ہو کر وہ اس قدر ناشناسی کی یہ توجیہ کرتا
تھا کہ فلسفے کے حاسد پروفیسروں نے اس کے خلاف سازش کی ہے کہ اس کی
کتابیں کوئی نہ خریدے اس وقت جرمنی میں فلسفے کی تقریباً تمام کرسیوں پر

شیلنگ اور ہیگل کے تلامذہ متمکن تھے اور شوپن ہائر جو فشٹے شیلنگ اور ہیگل کو ہوا بند سمجھتا تھا ان کے پیرووں کو اور بھی نظر تحقیر سے دیکھتا تھا فلسفے اور دینیات کی معجون مرکب پر جو اس زمانے میں رائج تھی اس کو بجا طور پر غصہ آتا تھا لیکن خالص فلسفہ اور تاریخ مذہب کے اندر شلائر ماخر اور ہیگل کے اسکولوں سے جو تنقید کے سرچشمے بہتے تھے ان کے لیے بھی قدر دانی کا ایک لفظ شوپن ہائر کے پاس نہیں تھا۔ شوپن ہائر کو یقین تھا کہ فطری علوم نے اس کے نظریۂ ارادۂ حیات کے لیے تازہ شہادت مہیا کی ہے ان علوم کی شہادت کو اس نے اپنی تصنیف ارادہ فی الفطرت (Der Wille in der Nature) میں یکجا کیا جسکو وہ اپنی کونیات کا مکمل اور واضح ترین بیان سمجھتا تھا۔ اس میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے جسکو وہ اپنی بڑی تصنیف کے دوسرے حصے میں بیان کر چکا تھا۔ اپنے اخلاقیاتی افکار کو ترقی دے کر اس نے (Die beiden Grund probleme der Ethik) اخلاقیات کے دونوں اساسی مسائل میں پیش کیا۔ ۱۸۴۱ کے بعد اور خاص کر ۱۸۵۰ کے بعد لوگوں نے اس کی تصانیف کی طرف زیادہ توجہ کرنی شروع کی بہت سے مصنفوں نے اپنے آپ کو اس کے ساتھ وابستہ کر لیا اور لوگوں کو اس کی تصانیف سے آشنا کرنے میں مصروف ہو گئے ۱۸۴۴ میں اس کی بڑی تصنیف کا ایک نیا اڈیشن شائع ہوا۔ اس کے ساتھ ایک دوسرے حصے کا بھی اضافہ کیا گیا جس میں پہلی کتاب کے حصوں کے متوازی ان کے موضوعات پر زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی۔ اس کے بعد ۱۸۵۱ میں اس نے (Parerga) اور (Paralipomena) دو مختصر مگر عام فہم کتابیں شائع کیں جو اس کے بہت سے خیالات پر روشنی ڈالتی ہیں۔

۱۸۴۸ کی امیدوں کے پورا نہ ہونے پر ہر سمت میں ایک رجعت طاری ہوئی اور ویاس کی اس فضا نے شوپن ہائر کے نظریۂ حیات کے لیے راستہ صاف کیا اس کے بعد ہیگل کے اسکول میں اختلاف واقع ہوا جس کی وجہ سے طبائع دوبارہ انتقادیت کی طرف مائل ہوئیں جو شوپن ہائر کے نظام میں ایک اساسی جزو تھی کانٹ کے نقطۂ نظر کو لوگ منسوخ خیال کرنے لگ گئے تھے لیکن اب کانٹ کی مداحی میں وہ شوپن ہائر کے ہمنوا ہونے لگے۔ اب جبکہ لوگ شوپن ہائر سے واقف ہونے لگے تو

اُس کی فصاحت و بلاغت نے اُس کے قارئین کا حلقہ بہت وسیع کر دیا وہ اس قدر دانی سے بہت خوش ہوا اور اپنے شاگردوں کو تاکید کی کہ جو مذاحانہ تنقید شائع ہو وہ ضرور اس کو بھیجدیا کریں وہ اُس دیر آمد شہرت کا ایک قطرہ بھی ضائع کرنا نہیں چاہتا تھا۔ بڑھاپا اس کے لئے سعادت کا زمانہ تھا اور اپنے قنوط کے باوجود وہ عمر دراز کا خواہشمند تھا۔ ظلم ارادہ سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ دو نسخوں میں سے مرتاضیت کو چھوڑ کر فقط فنونِ لطیفہ کے علاج پر عمل کرتا رہا۔ وہ خود کبھی راہب نہیں بنا اگرچہ وہ راہبوں کا مدّاح تھا اور سینٹ فرانسس اور رانسے کی سیرتوں سے بے حد متاثر ہوتا تھا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے نفس پر غلبہ حاصل کر لیا تھا بڑھاپے سے اُس کو بہت اطمینانِ قلب حاصل ہوا کیونکہ اُس کو اس عمر کو پہنچ کر شہوانی جذبات سے چھٹکارا ہو گیا۔ گوینّر (Gwinner) جو اُس کا دوست اور سوانح نگار ہے بیان کرتا ہے کہ اس مضمون پر نہایت بلند افکار اور گہرے تاثرات اس کی طبیعت سے چھلکتے تھے (Schopenhauers Leben. Leipzig 1878, p. 526
پھیپھڑوں کی بیماری سے وہ یک بیک ۲۱ ستمبر ۱۸۶۰ء کو راہی ملکِ عدم ہوا۔

(ب) عالمِ علم بحیثیتِ شہود

شوپن ہاؤر کے فلسفے کی تشریح میں ہم اس کی بڑی تصنیف کے چار حصّوں کی ترتیب کا تتبع کریں گے۔ اس لئے پہلے ہم اس بحث کو لیں گے کہ عالم تصور یا شہود ہے جس چیز کا ہمیں براہ راست تجربہ ہوتا ہے وہ احساس ہے اور احساس ہمارے جسم کے تغیرات کے مطابق ہوتا ہے عالم کو خارجی وجود سمجھنا مفصلۂ ذیل طریقے سے پیدا ہوتا ہے فہم جس کو ہم حواس سے الگ نہیں کر سکتے فوراً احساس کی ایک خارجی علت قرار دیتا ہے جو وقت کے اندر عمل کرتی ہے اور مکانی حیثیت سے ہمارے اجسام سے الگ ہے لیکن خود فعل فہم ہمارے شعور میں داخل نہیں ہوتا بلکہ غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر اپنی غیر منقسم وحدت سے عمل کرتا ہے۔ زمان و مکان اور تعلیل جو ملکۂ علم میں مضمر تھے رہا ہو کر الگ الگ ہو جاتے ہیں خارجی اور اک فقط اس طرح

پیدا ہو سکتا ہے کہ تعلیل زمان و مکان کے ساتھ مل کر عمل کرے۔ شوپن ہائر اس نظریہ کو کانٹ کے نظریہ کے مقابل میں پیش کرتا ہے۔ کانٹ کا نظریہ تھا کہ زمان و مکان جب محسوسات کو مرتب کر چکتے ہیں۔ اس وقت تعلیل عمل کرتی ہے لیکن اس امر میں وہ کانٹ سے متفق ہے کہ نظریۂ تعلیل تجربے سے اخذ نہیں ہو سکتا کیونکہ حسی ادراک بھی اس کے غیر ارادی اطلاق ہی سے ممکن ہو سکتا ہے اور قانون تعلیل سے قانون جمود (Inertie) اور قانون بقائے مادہ بالتبع لازم آتے ہیں اس میں کچھ شک نہیں ہو سکتا کہ شوپن ہائر نے یہ نظریہ فشٹے کے زیر اثر قائم کیا ہے برلن میں جس کے خطبات امور شعور میں وہ شریک تھا۔ اور ان خطبوں میں فشٹے نے یہ بیان کیا تھا کہ اصول تعلیل حسی ادراک کے اندر بھی عمل کرتا ہے۔ اس تعلیم میں ان دونوں کا مقابلہ کرنے سے اس قدر کامل موافقت معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح سے شوپن ہائر کے خیالات کو اگر کوئی مصنف اپنے طور پر پیش کرتا تو وہ اس پر صریح سرقہ کا الزام لگاتا اور اس کو انسان کے کمینہ پن کا ایک جدید ثبوت مل جاتا۔ یہ نظریہ جدید عضویات جو اس کے لئے اہمیت سے خالی نہیں ہلم ہولٹز (Helmholtz) نے اس کو اپنی تحقیقاتِ احساسات میں اساس قرار دیا ہے۔

لیکن یہ نظریہ قطعی نہیں ہے۔ کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا محسوسات کو خارج میں متعین کرنے کا ملکہ ترقی پا سکتا ہے یا نہیں اور تجربہ و اختلاف اس کی ترقی پر اثر کرتے ہیں یا نہیں۔ شوپن ہائر اس اثر اور اس ارتقا کا منکر ہے وہ کہتا ہے کہ عضویاتی لحاظ سے ملکۂ تعقل (یعنی صور زمان و مکان اور علت و معلول میں علم حاصل کرنے کا ملکہ) دماغ کا ایک وظیفہ ہے جو اپنے وظیفے میں اسی طرح تجربے سے بے نیاز ہے جس طرح کہ معدہ تجربے سے ہضم کرنا نہیں سیکھتا اور نہ جگر اپنا عمل تجربے سے سیکھتا ہے۔

لیکن اگر عالم کا یہ انداز وجود جو ہے ملکۂ علم کی وجہ سے ہے تو تمام عالم ایک تصور یا سلسلۂ تصورات ہے جو قانون دلیل مکتفی سے وابستہ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ محض وہم کا یا نمود ہے اس کی تجربی حقیقت متزلزل نہیں ہوتی کیونکہ انھیں صور کے استعمال سے تجربہ پیدا ہوتا ہے۔ عالم کو محض نمود بے بود سمجھنے کی بجائے یہ نظریہ مادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ قانون جمود اور قانون بقائے مادہ

کے ماتحت جو شوپن ہائر کے نزدیک اصولِ تعلیل سے لازم آتے ہیں ہر مظہر کی توجیہ ایک دوسرے مظہر سے ہوتی ہے شوپن ہائر کی رائے میں اور زیادہ مکمل مادیت نیچرل سائنس کا نصب العین ہونا چاہئے۔ وہ علم کو بھی دماغ کی پیداوار قرار دیتا ہے اور اپنے خطبات کے قلمی نسخے میں فرانسیسی مصنف کابانی (Cabanis) کا ایک زوردار فقرہ نقل کرتا ہے "جس طرح معدہ ہضم کرتا ہے اور جگر صفرا پیدا کرتا ہے اور گردے پیشاب بناتے ہیں اسی طرح دماغ تصورات وضع کرتا ہے"۔ لیکن شوپن ہائر کہتا ہے کہ مادیت وہیں تک کام آسکتی ہے جہاں تک کہ ہم عالم کو بہ حیثیت شہود مطالعہ کر رہے ہوں اس کے باہر اس کو استعمال کرو تو وہ پاش پاش ہو جاتی ہے۔ ایک طرف تو سلسلۂ علت و معلول لامتناہی ہے اور دوسری طرف وہ فطرت کی مختلف قوتوں کی توجیہ نہیں کر سکتی ان کے علاوہ مادیت کے راستے میں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ مادی نظام کائنات فقط ہمارا ایک تصور ہے اور کوئی مستقل علے الاطلاق وجود نہیں ہے ہستی کا مرکز ثقل نفس ہی میں آکر قائم ہوتا ہے جس کی کیفیات کا ہم کو براہِ راست تجربہ ہوتا ہے۔ مادے کا وجود محض ایک عالم ہستی کا قائم کردہ تصور ہے۔

اس استدلال میں دور معلوم ہوتا ہے مادہ تصور کو پیدا کرتا ہے اور وہ خود محض تصور کا معروض ہے لیکن یہ اشکال اس طرح رفع ہو جاتا ہے کہ زمان و مکان اور علیت کا عین وجود پر اطلاق نہیں ہوتا۔ کائنات بطور تصور اور بہ حیثیت مادہ اصل وجود کا محض ایک خارجی پہلو ہے جب ہم یہ سوال کریں کہ اس لامتناہی سلسلۂ نمود کی بود کیا ہے۔ اور وہ کیا چیز ہے جو اس طرح اصولِ دلیل مکتفی کے مطابق ظاہر ہوتی ہے تو یہ اصول ہماری مدد نہیں کر سکتا۔ اگر ہم محض جاننے والی اور تصورات قائم کرنے والی ہستیاں ہوتے تو اس سوال کا کبھی جواب نہ مل سکتا۔ خارجی تجربے کے ساتھ باطنی تجربے کو ملا کر اس کا حل ممکن ہو سکتا ہے۔ ارادہ جو انسان کا اصل جوہر ہے۔ کائنات کا جوہر بھی وہی ہو گا۔ کائنات کو ہم فقط اپنے ذریعے سے سمجھ سکتے ہیں ہماری ہستی کا جوہر ہی اس کے اندر ہو گا جو شہود نہیں ہے بلکہ عین وجود ہے۔ ہم ارادے کی نسبت وہی کہہ سکتے ہیں جو فوسٹ نے ابلیس کی نسبت کہا (Das also War des Pudel's Keon) (یہی اس کا جوہر تھا)

اگر اس نظریہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو فطرت جو سلسلۂ علت و معلول میں ظاہر ہوتی ہے ناقابل فہم ہو جاتی ہے لیکن اگر ہم یہ کہیں فطری تعلیل کی مختلف منازل میں جو عامل ہے وہی ہے جو ہمارے اندر بھی عمل کرتا ہے تو یہ پردہ اٹھ جاتا ہے (اس نکتے کو شوپن ہائر نے Uber den Willen in der Natur ارادہ فی الفطرت میں طبیعیاتی ہیئت کے باب میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے) شوپن ہائر کا خیال تھا کہ اس توجیہ کے پیش کرنے میں وہ علم کے حدود کے باہر نہیں گیا یہ صحیح ہے کہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہمارا ارادہ صورتِ زمانی میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر ارادہ محرکیت کے قانون کے ماتحت ہوتا ہے جو اصول دلیل کافی کی چوتھی صورت ہے ارادہ جو خود مظہر ہے اور جس کو ہم تصورات کی مدد سے جانتے ہیں خود عین ذات کیسے ہو سکتا ہے؟ اس اشکال کو جیسا کہ کونو فشر کا خیال ہے شوپن ہائر نے اس وقت محسوس کیا جبکہ وہ اپنی تصنیف عظیم کی دوسری جلد لکھ رہا تھا جو پہلی جلد سے پچیس برس بعد شائع ہوئی (Kuno Fischer Arthur Schopenhauer Heidelberg 1893) اسکو مجبوراً تسلیم کرنا پڑا کہ ممکن ہے کہ ارادہ بھی محض مظہر ہی ہو۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ ارادہ وہ مظہر ہے جو ہمارے نفس کا ہم ذات ہے اور جو ہم سے قریب ترین ہے اور اس کے اندر ہمارا تعلق عین وجود سے براہ راست ہوتا ہے ارادہ اصل اور اساسی مظہر ہے Urphänomen یہ اصطلاح شوپن ہائر نے گوئٹے کے نظریۂ الوان سے لی) اگر یہ سوال کیا جائے کہ ارادہ خود کیا ہے تو اس کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس مسئلہ کے حل پر یہ تحدید لگانے سے شوپن ہائر نے ایک طرح سے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہوا کیونکہ اساسی مظہر بھی آخر مظہر ہی ہے خواہ وہ ہم سے قریب ترین ہو۔ شوپن ہائر نے اپنے اس بنیادی اصول کی کبھی تحقیق نہیں کی کہ جو کچھ ہم سے قریب ترین ہے وہی جوہر وجود ہے۔ اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مسئلۂ علم از سر نو پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نکتہ شوپن ہائر کے فلسفہ کے لیے نہایت اہم ہے کیونکہ اس حالت میں جبکہ ارادہ بالکل عین ذات ہو شوپن ہائر کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ اس کو اصل وجود اور قانون

وجہ و علت سے ماورا ء قرار دے اور اگر ارادہ خود مظہر ہے تو خواہ وہ ابتدائی مظہر ہی کیوں نہ ہو اس کا وہی حشر ہو گا جو تمام دیگر مظاہر کا ہوتا ہے۔

اگر ارادے کو مظہر خیال کیا جائے تب بھی شوپن ہائر نے اس سوال کو نظر انداز کر دیا جس کو ہیوم اور فشٹے دونوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اٹھایا کہ ہم براہ راست کہاں تک اپنے ارادہ کا ادراک کرتے ہیں شوپن ہائر کہتا ہے کہ ارادہ کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور اس بلا واسطہ ادراک سے ہم قلب ہستی سے آشنا ہوتے ہیں اس کی کونیات کی طرح اس کی نفسیات بھی رومینٹک ہے نفسیاتی مشکل یہاں اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شوپن ہائر کے نزدیک علم اور ارادہ ایک دوسرے سے مطلقاً مختلف ہیں ارادہ بذاتِ خود بے سبب ہے لیکن علم ہر جگہ اصول سبب کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ ارادہ سرمدی اور غیر متغیر ہے لیکن علم اور معلوم پیدا ہوتے ترقی پاتے اور بدلتے رہتے ہیں علاوہ ازیں علم ارادہ کے زیر عناں ہوتا ہے۔ ارادہ غیر مدرک طور پر تصورات کی رہنمائی کرتا ہے اور علم کو بطور ذریعہ استعمال کرتا ہے۔ زندہ رہنے کے ارادے کو پورا کرنے کے لیے ایک فرد کو معلوم ہونا چاہیئے کہ دیگر اشیا سے اس کے کیا تعلقات ہیں اور ہمارا تمام علم انہیں تعلقات کے مجموعے پر مشتمل ہے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ علم کے سے ہم کبھی ہستیِ مطلق تک نہیں پہنچ سکتے۔ صوفیا ہر زمانے میں خصوصاً عیسائیوں میں نور علم کو محدود قرار دینے میں بالکل حق پر تھے علم کو ارادے کا آلہ قرار دینے میں شوپن ہائر نے جدید نظریۂ ارتقاء کی پیش بیانی کی ہے ارادۂ حیات (Will to Live) کی اصطلاح اسی کی وضع کی ہوئی ہے لیکن ارادے کی نسبت شوپن ہائر کا نفسیاتی نظریہ بہت مبتدیانہ ہے ارادہ سے اس کی مراد طبیعت کی تحریک وطلب ہے تامل و تعین محرکات کی قابلیت مراد نہیں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ اس تصور سے وہی چیز مراد لینی چاہیئے جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے ایک طرف تو وہ اس تصور کو محدود کرتا ہے لیکن دوسری طرف اس کو زیادہ وسیع کر دیتا ہے کیونکہ وہ تمام تاثرات اور طبیعت کے تمام تقاضوں کو ارادے کا مرادف قرار دیتا ہے۔

اسی لیے وہ اس خیال کو رد کر دیتا ہے کہ تاثر شعوری زندگی کا کوئی الگ پہلو ہے۔ نہ صرف طلب وخواہش بلکہ لذت والم بیم و رجا اور محبت و نفرت سب ارادے کے اعمال ہیں۔ یہ سب تحفظ حیات کی لاتناہی کورانہ تحریک کی مختلف صورتیں ہیں اور یہی ارادۂ حیات کبھی ترقی علم کا معاون ہوتا ہے اور کبھی اس کو مانع ہوتا ہے اور شعور کے اندر وحدت اور ربط پیدا کرتا ہے۔ شخصی عینیت (Identity) کا مدار شعور کی وحدت پر نہیں بلکہ ارادے کی عینیت پر ہے شوپن ہائر کے ذاتی تجربات کی وجہ سے ان اختلافات پر زور دیا جن کو رومنٹک فلسفہ خصوصاً ہیگل کا نظام مٹا دینا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی باطنی زندگی میں یہ محسوس کیا تھا کہ فکر اور تحریک طبعی میں کس قدر بین تضاد پایا جاتا ہے اس کی عقل اور جمالیاتی قابلیتیں اس کو ایک سمت میں کھینچتی تھیں لیکن حس وحشت اور تنگ مزاجی اس کو اکثر دوسری طرف لے جاتی تھی اور انہیں عنصری قوتوں میں اس کو اس تاریک قوت کا عمل نظر آتا ہے جو ہم کو اور دیگر اشیاء کو اکساتی رہتی ہے اس کے فلسفے کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے عقلیت پر حملہ کیا ہے اور اس کے نقص کو بیان کیا ہے اگرچہ وہ اسی غیر فطری تفریق کو اصلیت اشیاء میں داخل سمجھتا ہے۔ علم اور ارادے کا یہ تضاد شوپن ہائر کے قنوط کے لیے لازمی ہے کیونکہ وہ ایک کورا اور غیر عقلی ارادے سے عالم کی توجیہ کرنا چاہتا ہے۔

(ج) عالم بحیثیت ارادہ

وہی چیز جو ہمارے شعور ذات میں بطور ارادہ منکشف ہوتی ہے ہمارے خارجی تجربے میں ہمارے جسم مادی کے طور پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کو بدیہی خیال کرتا ہے! ہمارے ارادے اور ہمارے بدن میں کوئی علت ومعلول کا تعلق نہیں ہے جو چیز ہمارے ادراک کو جسم معلوم ہوتی ہے اور ہمارے باطنی شعور کو ارادہ، وہ ایک واحد چیز ہے باطنی اور خارجی علم کے طریقے مختلف ہیں اور اس اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اشیاء معلوم ہوتی ہیں مثلاً عضلات کا عمل ارادہ کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ارادہ

کی حسی صورت ہے۔ صرف ارادہ اور دماغ ہی ایک شئے نہیں بلکہ ارادہ اور تمام جسم ہم وجود ہیں۔ ارادہ فقط وہ قوت نہیں ہے جو عضلات کو حرکت دیتی ہے بلکہ خون سے عضلات بنانے والی قوت بھی وہی ہے مختلف اعضاء و وظائف تحریک ارادہ کی مختلف صورتوں کے مطابق ہیں۔

اس بیان میں شوپن ہائر نے ارادے کو شعوری زندگی کے دائرے سے بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے اور اس چیز کا مرادف بنا دیا ہے جس کو فطری قوت (Natural Force) کہتے ہیں مختلف فطری قوتیں اسی ایک قوت کی مختلف صورتیں ہیں جو تمام فطرت میں عمل کرتی ہے مادہ ارادہ کی مرئی صورت ہے عام طور پر ارادہ کو ایک قوت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن شوپن ہائر اس کے برعکس ہر قوات کو ارادہ قرار دیتا ہے اور ایسا کرنے میں وہ اپنے اس اساسی اصول کے موافق عمل کرتا ہے کہ معلوم بالواسطہ کو معلوم بلاواسطہ میں تحویل کیا جائے۔ تصادم اور تجاذب مقناطیسی سوئی کا اہتزاز کیمیائی عمل عضوی نشو و نما ان سب کی حقیقت ہم پر اسی طرح واضح ہو سکتی ہے کہ ہم ان کو مختلف صور و مدارج قرار دیں شوپن ہائر ارادہ فی الفطرت میں اس کا تفصیلی ثبوت پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جیسا کہ شوپن ہائر اکثر کرتا ہے یہاں پر بھی ارادے اور مادے کے ہم ذات ہونے کے دعوے کو اس نے بالکل بے دلیل پیش کیا ہے یہ ناممکن نہیں ہے کہ تمام نظریۂ ارادہ کی طرح اس تختہ کو بھی اس نے فشٹے سے حاصل کیا ہو جس کے لیکچر امور شعوری پر اس نے سنے تھے ان درسوں میں فشٹے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ جسم ایک خارجی مادی شکل ہے جو انا کو اختیار کرنی پڑتی ہے تاکہ وہ مادے کے موانع سے دست و گریباں ہو سکے کیونکہ مادے کو صرف مادہ ہی اپنی جگہ سے ہٹا سکتا ہے۔ فشٹے نے اس کے دلایل دینے کی کوشش کی لیکن شوپن ہائر نے اس کے بے ثبوت اعلان پر قناعت کی علاوہ ازیں وہ اس خیال میں نہایت درجہ عدم توافق کا مرتکب ہے کہ ذہن تصورات کو پیدا کرتا ہے اس امر میں وہ یکا مادی معلوم ہوتا ہے اور اس میں بالکل نہیں جھجکتا حالانکہ عام طور پر وہ مادیین کے خلاف سخت نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر مفصلۂ ذیل ہے عالم کا تصور مادہ ذہن کی پیداوار

ہے اور دماغ سمیت تمام مادہ محض ارادہ کا ایک مظہر جو حقیقت مطلقہ ہے تصور اور ارادہ کی غیر نفسیاتی ثنویت یہاں پر اپنی شدید ترین شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ ہستی کی نسبت رومانٹک اور منطقی نقطۂ نظر جس سے بقول شوپن ہائر اُس نے اپنا نظام قائم کیا ہے اس کو نہایت آسانی سے ظاہر و باہر متناقضات سے عبور کرا دیتا ہے اس کے فلسفۂ فطرت سے شیلنگ کا فلسفۂ فطرت یاد آجاتا ہے شیلنگ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ قوتوں کا ایک تدریجی ارتقائی نظام ہے جس کے ذریعے سے مادہ روح تک ترقی کرتا ہے شوپن ہائر بھی ایک سلسلۂ مدارج بتاتا ہے جس میں سے ارادہ اپنی نہایت ابتدائی شکل سے واضح اور شعوری صورت تک ترقی کرتا ہے ادنیٰ ترین صورت محض میکانکی تعامل ہے جس میں علت اور معلول کی ایک ہی ماہیت ہوتی ہے اور جہاں ان کا باہمی تعلق براہ راست مدرک ہوتا ہے فطرت کی زیادہ اختصاصی قوتوں حرارت، برق، وغیرہ میں علت اور معلول کے تفاوت کی وجہ سے ان کا باہمی تعلق اسقدر واضح نہیں رہتا عالم عضوی میں یہ تعلق اور بھی پراسرار ہو جاتا ہے جہاں پر علت ایک تحریک کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کا معلول علت سے کہیں بڑھکر ہوتا ہے۔ آخر میں باشعور ہستیوں میں علت محرک کی صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن اس حالت میں ربط تعلیل کی باطنی ماہیت ہم پر مشاہدۂ نفس سے منکشف ہوتی ہے اور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصلیت ارادہ ہے ارادہ زیادہ سے زیادہ ممکن طور پر وجود پذیر ہونا چاہتا ہے یعنی ایک مظہر اور معروض بنکر ظاہر ہوتا ہے یہ کوشش تحریک الی الوجود کے مساوی ہے اسی وجہ سے فطرت کے اندر لامتناہی ثروت صور و مدارج پائی جاتی ہے۔ ہر درجہ ایک ایسی حد ہے جس پر سے گزر جانے کی فطرت سعی کرتی ہے فطرت کی وحدت اور اس کا باطنی تعلق اس سے قابل فہم ہوتا ہے کہ تمام اشیاء میں ایک ہی ارادہ حرکت کرتا ہے اور فطرت کے تنوع اور اس کی کثرت کی وجہ یہ ہے کہ لامتناہی تحریک حیات کسی منزل پر رکتی نہیں اور پورے طور پر کسی ایک صورت میں ظاہر نہیں ہوسکتی زندگی کی ایک صورت اس کی دوسری صورت کے مزاحم ہوتی ہے اسی لئے تمام فطرت کے اندر خصوصاً نباتی اور حیوانی زندگی میں ایک پیکار جاری

رہتی ہے۔ فضا کے اندر اجرام فلکی کی حرکت سے ارادہ کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے، ان کو نہ سکون حاصل ہوتا ہے اور نہ ان کی حرکت کا کچھ مقصد ہے لیکن یہ پیکار جو ارادے کے لئے لازمی ہے زندہ ہستیوں میں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہے ہر شئے وجود کے لئے سعی کرتی ہے جہاں ممکن ہوسکتا ہے عضوی وجود اختیار کرتی ہے اور اس کے بعد اگر زندگی کی کوئی اعلیٰ صورت ممکن ہو تو اس کے لئے کوشش کرتی ہے اور اس کوشش کے دوران میں جنگ اور تباہی ہوتی ہے انسان اور حیوان ایک دوسرے کو بھی نگل جاتے ہیں اور پودوں کو بھی اور پودے ہوا پانی اور دیگر اشیاء کو کھا جاتے ہیں۔ ہر جگہ نفسانفسی اور اضطراب ہے جس کا نتیجہ رنج والم ہے۔ شوپن ہائر اپنے اس نظریہ کے ثبوت میں بالتفصیل حیات فطرت سے مثالیں دیتا ہے جس کے معلومات اس نے اپنے وسیع مطالعہ سے حاصل کئے تھے۔

اس تنازع للبقا میں اور چیزوں کے علاوہ شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے پہلے پہل شعور محض تحفظ ذات کا ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ خارجی محرک حقیقی وقوع سے بیشتر ہی ذہن اس کا اندازہ کرسکتا اور عمل میں پیش بندی کرسکتا ہے۔

اس طرح سے کائنات بطور تصور پیدا ہوجاتی ہے ارادۂ حیات ان تصورات کے ذریعے سے جو اس کی پیداوار ہیں اپنا عمل جاری رکھتا ہے جب ہم زندگی کو خیر قرار دیتے ہیں اور اس کے تحفظ اور ترقی کے لئے کوشش کرتے ہیں تو یہ کلیتہً ہمارے تصورات پر ارادۂ کونی کا اثر ہوتا ہے گو ہم کو خود اس کا شعور نہیں ہوتا۔ یہ ہمیں سبز باغ دکھا کر نئی توقعات کو اکساتا ہے تاکہ ان ذرائع سے وہ زندگی کے ساتھ چمٹا رہے ہم بھی اس ارادے کے ہم ذات ہیں اس لئے ہم زندہ رہنے پر مجبور ہیں اور چونکہ چار و ناچار ہم کو زندہ رہنا پڑتا ہے اس لئے ہم زندگی کو خیر یقین کر لیتے ہیں۔ یہی ارادہ ہم کو پیچھے سے دھکیل کر آگے بڑھاتا ہے لیکن ہم اسی مغالطے میں رہتے ہیں کہ اپنے مقاصد حیات ہم نے آزادانہ طور پر منتخب کئے ہیں۔ یہ بات صرف فرد کے تحفظ کے لئے ہی نہیں

بذریعۂ تناسل نوع کے تحفظ کے لئے بھی صحیح ہے۔ فرد کے اندر قوی ترین جذبہ یہی ہوتا ہے اور اس کی تسکین سے اس کو نہایت گہری لذت حاصل ہوتی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ بقائے نوع کا ارادہ اس کو ذریعہ بنا کر کام لے رہا ہے۔ جنسی تعلق کے لئے اپنا رفیق منتخب کرنے میں بھی ایک فرد کو خود بخود کسی ایسے ہی دوسرے فرد سے کشش ہوتی ہے جو اس کے ساتھ ملکر اعلے ترین ممکن نسل پیدا کر سکتا ہے۔ ایک کورانہ تحریک حیات تمام اشیاء کی اصل ہے۔

ایک رجائی شخص اپنے اندھے پن میں اس تاریک دھوکا دینے والی قوت کا فریب کھا جاتا ہے لیکن ایک قنوطی اس دھوکے سے واقف ہو جاتا ہے اور معلوم کر لیتا ہے کہ زندگی ایک خسارے کا سودا ہے۔ اس کے ثبوت میں شوپن ہائر تجربے کو پیش کرتا ہے جو زندگی کے آرام اور اس کی بے بنیادی کا شاہد ہے لیکن محض تجربی شہادت کافی نہیں ہو سکتی اس لئے ماہیت تاثر و ارادہ پر او لیاتی دلائل قائم کر کے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ صرف الم کے تاثرات ایجابی تاثرات ہیں ان مسلسل خواہشات اور شہوات کا احساس جن سے زندگی قائم رہتی ہے تکلیف ہی کا احساس ہے۔ جب کبھی یہ باطنی آگ تسکین خواہش سے ایک لمحہ کے لئے بجھ جاتی ہے تو لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے لیکن یہ احساس ایک سلبی احساس ہے کیونکہ اس سے فقط ایک حاجت پوری ہوتی ہے۔ جب ہم کو یہ احساس ایجابی معلوم ہوتا ہے ہم حقیقت میں دھوکے کا شکار ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں الم کا احساس لذت کے احساس سے قوی تر ہوتا ہے

ہم کو تکلیف کا احساس ہوتا ہے تکلیف سے مبرا ہونے کا احساس نہیں ہوتا اسی طرح غم کا احساس ہوتا ہے اور خوف کا احساس ہوتا ہے لیکن بے فکری اور محفوظ ہونے کا احساس نہیں ہوتا فلاح و سعادت ایک بالکل سلبی کیفیت ہے صحت شباب اور آزادی جو اعلےٰ ترین خیروں میں سے ہیں ہم کو محسوس تک نہیں ہوتے جب تک کہ ہم ان کو کھو نہ بیٹھیں۔ عادت سے ہر چیز کا لطف ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ہم اس شئے سے محروم ہو جائیں تو ہم کو بہت تکلیف ہو۔ تمام اشیاء کی تہ میں جو دکھ ہے لوگ اکثر اس پر غور نہیں کرتے بڑے طباع اور نابغ اشخاص اس دھوکے کو نہایت آسانی سے محسوس کر لیتے ہیں کیونکہ ان کے اندر روحانی قوتیں بہت زیادہ کار فرما ہوتی ہیں اور ان کی خواہشیں نہایت تیز ہوتی ہیں اس لئے ان کو زندگی کی کشمکش اور مایوسیوں کا بہت زیادہ احساس ہوتا ہے یہ تمام نتائج اس مفروضے کے مطابق ہیں جو پہلے قائم کیا گیا تھا کہ اصول وجہ کا ارادۂ کونی پر اطلاق نہیں ہوتا۔ یہ ارادۂ کونی عملی اور نظری دونوں حیثیتوں سے ایک ایسا مسئلہ ہے جو غیر عقلی ہونے کی وجہ سے نہ کبھی سمجھ میں آیا ہے اور نہ آئیگا۔

مذکورۂ صدر بیان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ شوپن ہائر کا فلسفہ فطرت اس کو ایک ایسے نتیجہ کی طرف لے گیا جو شیلنگ کے حاصل کردہ نتیجے سے بہت مختلف تھا۔ فطرت کے مختلف منازل میں بتدریج زندگی کی کشمکش زیادہ شدید ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ نور شعور میں پھوٹ پڑتی ہے اور نہایت تکلیف دہ شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کا

نظریۂ فطرت شیلنگ کی نسبت زیادہ موجودتی ہے وہ علم فطرت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک تو علل و قوائے فاعلہ کا مطالعہ جس کو مطالعۂ فطرت (Naturâliologie) کہنا چاہئے اور دوسرے فلسفۂ فطرت یعنی اُس ہستی مطلق کو سمجھنے کی کوشش جس کا اظہاران قوتوں میں ہوتا ہے گو کہ وہ اس فرق پر قائم رہتا۔ اس کے باوجود اُس نے فطرت کے میکانکی تصور پر حملہ کرنا شروع کر دیا حالانکہ اپنی تعلیم کے مطابق اس کو چاہئے تھا کہ وہ پہلے اس نظریہ کے پورے نتائج اخذ کرتا اور اس کے بعد اس کی مابعد الطبیعیاتی تاویل کی کوشش کرتا لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اس معاملہ میں دیگر رومینٹک فلاسفہ کی طرح وہ بھی فطرت کے اندر کسی حقیقی تدریجی ارتقا کا قائل نہیں تھا جو مرورِ ایام میں واقع ہو۔ یہ صحیح ہے کہ وہ عضوی ارتقا پر حاجت اور عادت کے اثر کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن وہ لیمارک کے اس خیال کو غلط سمجھتا ہے کہ ادنٰے انواع نے اعلٰے انواع کی طرف ترقی کی ہے اس کے نزدیک فطرت کے مختلف صُور و مدارج ارادۂ کونی کے اظہارات ہیں لیکن ان کا ایک دوسرے سے کوئی حقیقی ربط و تعلق نہیں بایں ہمہ فطرت کے اندر ارادۂ حیات اور پیکارِ حیات پر زور دینے کی وجہ سے اس کو ڈارون کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کے بانیوں میں شمار کرنا چاہئے۔ وہ ان علل فاعلہ سے ناآشنا نہیں تھا جن پر ڈارون نے اپنی تعمیر قائم کی لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتا تھا کہ یہ علتیں مختلف فطری انواع کو پیدا کر سکتی ہیں مختلف انواع اس کے نزدیک افلاطون کے تصورات کی طرح ناقابلِ تسکین ارادۂ کونی کی سرمدی صورتیں ہیں جو ایک دوسری سے پیدا نہیں ہوئیں۔

شیلنگ کی تعلیم سے اس کا اختلاف، فوطی نظریۂ حیات میں موجود بینی میلان سے بھی زیادہ قوی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ زندگی کی نسبت اس کے ذاتی تجربہ نے اس کی کونیات پر اثر ڈالا گہری قوت مشاہدہ اور جوشِ غضب کی وجہ سے انسانی زندگی کی نسبت اس کے بیانات میں ایک خاص امتیازی رنگ پایا جاتا ہے وسیع حلقوں پر اس کا جو اثر ہوا وہ زیادہ تر اس کے فلسفۂ حیات ہی کی وجہ سے تھا۔

د۔ نجات بہ ذریعۂ وجدانِ جمالی

سوال یہ ہے کہ زندگی کی گرہ جو اب پڑ چکی ہے کسی طرح سے کھل بھی سکتی ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے حل کے لئے شوپن ہائر فرد ہی کو مدِ نظر رکھتا ہے تاریخ اس کے نزدیک اتفاقی واقعات کا ایک بازیچہ ہے جس طرح کھڑکی کے شیشوں پر برف جم کر کچھ شکلیں اختیار کر لیتی ہے یا جیسے الوان نمائی (Kaleidoskope) میں رنگ برنگ کی شکلیں بنتی جاتی ہیں وہ نوع انسان کے اندر ایسی تدریجی ترقی کا قائل ہیں جس سے شر ساقط ہو جائے۔ تمام منازل میں ارادے کی ماہیت نہیں بدلتی خواہ علم کیا سے کیا ہو جائے۔ یہ ایک بڑا نفسیاتی معمّہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے علم ارادے کی خدمت کے لئے وجود میں آتا ہے لیکن ایک اچھا خادم ہونے کے باوجود اس کا ارادے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ علم کے لئے بعض حالتوں میں ارادے کی قید سے نکلنا ممکن ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں انسان کی انفرادیت منسوخ ہو جاتی ہے اور وہ بے غرضانہ وجدان میں گم ہو جاتا

ہے۔ جب ہم فنِ لطیف کی کسی شئے میں مستغرق ہو جاتے ہیں تو ہماری یہی کیفیت ہوتی ہے۔ یہ انقلاب اور آزادی جس میں ارادہ غائب ہو جاتا ہے اور خالص ادراک غالب آجاتا ہے، یک بیک ملکۂ وجدان کے ظہور سے پیدا ہوتا ہے اس وقت کائنات کی طرف ہمارا پہلو خالص استغراقی ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ ہم بھول جائیں کہ ہم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں ارادے کے فقدان کے ساتھ الم بھی مفقود ہو جاتا ہے۔ یہ بات فقط فنِ لطیف سے پیدا ہو سکتی ہے۔ علم ہمیشہ ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف بڑھتا رہتا ہے اور ارادانہ بیتابانہ آگے کی طرف کوشاں رہتا ہے۔ لیکن فنِ لطیف میں ہر جگہ ہمارے لئے منزل و غایت ہے اس کے اندر ہم اشیاء کو سرمدی نقطۂ نظر سے سرمدی سکون میں دیکھتے ہیں۔ شوپن ہائر ہالینڈ کے فنِ لطیف کا خاص طور پر مداح ہے کیونکہ اس کے اندر تسلیم و سکون کی روح محسوس ہوتی ہے جو جمالیاتی استغراق کے حصول کے لئے ضروری ہے۔ شوپن ہائر کے نزدیک اعلیٰ ترین فنِ لطیف موسیقی ہے جس میں ارادہ کوئی کا زیر و بم اور مدّو جزر ظاہر ہوتا ہے اس کی بسیط اور پیچیدہ صورتوں کا انکشاف ہوتا ہے اس کی کشمکش اس کے صدمے اور آلام سب موسیقی میں منعکس ہوتے ہیں۔ چنگ و رباب کے مرتعش اور مضطرب تار حقیقت میں خود ہم ہوتے ہیں۔

زندگی کی نسبت اس جمالیاتی وجدان کے قائم رکھنے کے لئے بڑی کوشش درکار ہے اور بہت کم لوگ ہیں جن میں اتنی قوت موجود ہوتی ہے۔ ارادہ اپنے لا تنا ہی اضطراب کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتا ہے نابالغ اشخاص میں بڑی حد تک یہ ملکہ موجود ہوتا ہے کہ اس چیز کی صنّاعانہ تخیل سے لطف اٹھا سکتے ہیں جس کے حقیقی زندگی کے اندر اصلی نمونہ کے وہ قریب جانا گوارا نہ کرتے۔

کانٹ اور شلر نے حسن کاری اور زندگی کے اندر جو تخالف قائم کیا تھا اس کو شوپن ہائر نے انتہا تک پہنچا دیا وہ یہ بھول جاتا ہے کہ فنِ لطیف

کے اندر ہمارا انہماک ہمدردانہ بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس شئے کی طرف کسی قدر و قیمت کو منسوب کرتے ہیں۔ اگر زندگی کی درحقیقت کوئی قیمت نہ ہو تو فنِ لطیف میں بھی کوئی قیمت نہیں رہیگی۔ گوئٹے کے مشہور قول میں کسی قدر تبدیلی کر کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اگر تو فنِ لطیف کی قدر کرنا چاہتا ہے تو پہلے زندگی کی قدر و قیمت پہچان"۔ علاوہ ازیں شوپن ہائر کو یہ مجبوراً تسلیم کرنا پڑا ہے کہ ارادے سے نجات حاصل کرنے کے لئے بھی ارادے ہی کی ضرورت ہے اور جمالیاتی ادراک کو قائم رکھنے کے لئے بھی کوشش درکار ہے اُس قوت کے لئے جو نصب العینی غایات منتخب کرتی ہے اس کے پاس کوئی نام نہیں کیونکہ وہ اس کا منکر ہے کہ ارادۂ حیات میں تبدیلی کا امکان ہوسکتا ہے۔ یہاں پر پھر اس کو جست کرنی پڑی جیسا کہ اس کے نظام میں اکثر واقع ہوتا ہے۔

عملی نجات

ایک نابالغ شخص کو بھی فنِ لطیف کے ذریعے سے جو نجات حاصل ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے مستقل نہیں ہوسکتی فنِ لطیف سے ہم کو کامل طمانیت اور قناعت حاصل نہیں ہوسکتی اس سے حاصل کردہ تسکین بہت جلد فنا ہو جاتی ہے۔

ارادۂ عالم، جس کی فعلیت ہم میں سے ہر ایک کے اندر اس اندازہ کی ہے کہ ہر شخص فی نفسہٖ ایک عالمِ کل معلوم ہوتا ہے، ہم کو ایک دوسرے پر حملہ کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ سلطنت کے خوف سے لوگ ناانصافی کرنے سے باز رہتے ہیں اور اپنی انانیت کو ہم کبھی مغلوب نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم یہ نہ سمجھیں کہ ہم سب میں ایک ہی زندگی موجزن ہے اور مجرم کی فطرت بھی وہی ہے جو اس شخص کی ہے جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے اگرچہ مجرم اپنی حماقت سے یہ سمجھ لیتا ہے کہ میں اپنے شکار سے الگ ہوں۔ سچی نیکی اور سچی

پشیمانی اس اعتقاد کے ساتھ پیدا ہوتی ہے کہ انفرادیت ایک دھوکا ہے۔ محبت انسان میں یہ علم مضمر ہوتا ہے کہ تمام انسان ایک ہیں۔ چونکہ شوپن ہائر کی نفسیات کے مطابق ہر لذت ایک الم کو رفع کرنے سے پیدا ہوتی ہے اس لیے محبت کا مقصد صرف رفع الم ہو سکتا ہے لہذا وہ ہمدردی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ ہمدردی کو اخلاق کی اساس قرار دیتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اگر ہم تمام انسانوں کی وحدت ماہیت کو تسلیم نہ کریں تو ہمدردی کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

پورا سکون صرف اسی شخص کو حاصل ہو سکتا ہے جو تسلیم کامل سے اپنے ارادۂ حیات کو بالکل فنا کر دے۔ صرف بڑے زاہد اور اولیا اس مرتبے تک پہنچتے ہیں کہ ارادۂ حیات ان کے اندر بے حرکت ہو جاتا ہے نہ ہد و تر ہیب نفس کی ایذا رسانی نہیں جو عاقبت میں حصول سعادت کے لیے کی جائے جب تحفظ ذات اور تحفظ نوع کی تحریکات مر جاتی ہیں تو یہ کیفیت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ بدھ مت اور ابتدائی عیسائیت میں ہم کو اس کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ جو شخص زندگی کے دکھ اور خودی کے دھوکے سے واقف ہو گیا ہے وہ سوائے سکون کے کسی چیز کی خواہش نہیں کر سکتا اس درجے پر پہنچ کر انسان کو نروان حاصل ہو جاتا ہے جو ان لوگوں کو جو عالم محسوسات کو اعلیٰ ترین حقیقت سمجھتے ہیں عدم معلوم ہوتا ہے۔

ایک حکیم اس فنائے قبل از موت کو اعلیٰ ترین صورت نجات خیال کرتا ہے لیکن جس طرح یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ولی ہے وہ فلسفی بھی ہو اسی طرح یہ بھی لازمی نہیں ہے کہ جو فلسفی ہے وہ ولی بھی ہو۔ فلسفی کا کام صرف یہ ہے کہ جب اس کو نفس کش زاہد کی کیفیت میں اعلیٰ ترین نصب العین جیتا جاگتا دکھائی دے تو وہ اس کو واضح تصورات میں بصورت نظریۂ عالم بیان کر دے اور اس کے آگے سر نیاز خم کرے خواہ اس نے خود کوئی دوسرا مسلک اختیار کیا ہو۔

فن لطیف سے نجات حاصل کرنے کی طرح یہاں پر بھی شوپن ہائر یہ

یہ نہیں بتلاتا کہ وہ قوت کہاں سے آگئی جو ہم کو ارادۂ حیات کے پنجے سے چھڑائے کیونکہ اس کام کے لیئے بھی ارادہ ہی درکار ہے خواہ وہ فقط مزاحم اور سلبی ارادہ ہی ہو۔ شخص نابالغ کی نسبت نفس کش زاہد کے معاملہ میں اس کی اور بھی زیادہ ضرورت ہے علاوہ ازیں ارادے سے قطع تعلق نہیں ہوسکتا جب تک کہ ان صورتوں سے قطع تعلق نہ ہو جن کے اندر ارادہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے اور جن کو وہ قانون علت ومعلول کے ماتحت قرار دیتا ہے۔ شوپن ہائر اس سے پہلے ہمدردی کو نفسیات کے لیئے ناقابل توجیہ قرار دے کر اپنے نظریۂ علم کی خلاف ورزی کر چکا ہے۔ روح فلسفۂ انتقادیت کے خلاف وہ کئی موقعوں پر یہ بیان کرتا ہے کہ عین نفسِ سلسلۂ مظاہر میں دخل انداز ہوتی ہے ان باتوں کے علاوہ بھی شوپن ہائر کو اس مشکل کا سامنا کرنا پڑیگا جو تمام اشیاء کو ایک واحد اصل سے اخذ کرنے میں پیش آتی ہے کہ ارادے کی یہ دوئی یہ مخالفت اور پیکار ارادۂ عالم کے اندر کس طرح پیدا ہوسکتی ہے اور عالم مظاہر کے اختلافات اس ایک اصل سے کیسے پیدا ہوسکتے ہیں جو تمام اشیا میں جاری وساری ہے۔ بوہمے اپنے مذہبی تفکر کے اندر اسی مسئلے کے حل میں منہمک رہا اور شیرن ہوزن نے سپائنوزا پر اور ایشن میر نے شیلنگ پر یہی اعتراض کیا اور شوپن ہائر کے شاگرد فروون شٹیٹ نے اپنے استاد کے خلاف یہی سوال اٹھایا۔ شوپن ہائر کا جواب بس یہی ہے کہ ان اختلافات کا ماخذ عینِ ذات ہی ہوسکتی ہے لیکن وہ یہ نہیں بتاتا کہ یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔

شوپن ہائر کی کامل قنوطیت تاریخ تہذیب میں ایک نہایت دلچسپ واقعہ ہے اگرچہ جس طریقے سے اس نے اس کو ثابت کرنا چاہا وہ اسقدر اہم نہیں۔ نہ اس کا تجربی ثبوت اور نہ اس کا نفسیاتی انتاج مطلق قنوطیت کی صحیح اساس بن سکتا ہے لیکن یہ بھی جائز نہیں کہ ہم اس کے فلسفے کو محض اس کی طبیعت کا نتیجہ قرار دیں۔ ہر اہم شخصیت نوعِ انسان کے لئے ایک زاویۂ نگاہ ہے جس سے ہستی کے ایسے پہلو اور ممکنات دکھائی دیتے ہیں جو ایسی

شخصیتوں کے بغیر لگاؤں سے اوجھل رہنے۔ جس قوت اور بے تعصبی سے شوپن
ہائر نے فطرت اور تہذیب کی پرخاشوں اور کمزوریوں کو ظاہر کیا ہے اس
کی وجہ سے مسئلۂ تقویم (Valuation) نے ایک نئی حیثیت اختیار کر لی ہے۔
واقعات کو چھپانے اور اس مسئلے کی مشکلوں کو آسان ثابت کرنے کی کوشش
اب پہلے جتنی آسان نہیں رہی نظری اور عملی دونوں حیثیتوں سے یہ نہایت اہم
ہے اور اس کا فائدہ شوپن ہائر کی اس رومنٹک کوشش سے کم نہیں ہو جاتا کہ
وہ اپنے ذاتی تجربۂ زندگی کو تمام ہستی کے لئے معیار بنانا چاہتا تھا، ان رومنٹک
فلاسفہ کی، جو نظریۂ ارتقا کے قائل ہو کر شوپن ہائر کے مخالف تھے، مسلسل کوشش
یہ تھی کہ اپنی شخصیت کو پس پشت ڈالا جائے تاکہ تفکر کا ارتقا خود اپنے
قوانین کے مطابق ہو سکے۔ لیکن ان کے برعکس شوپن ہائر کا فلسفہ شخصیتی ہے
یہ خصوصیت اس امر سے بھی واضح ہوتی ہے کہ اس کے شخصی فلسفۂ زندگی میں
جب مختلف گروہِ تصورات کا باہمی ربط از روئے عقل دریافت نہیں ہو سکتا
تو وہ ایک گروہ سے دوسرے گروہ کی طرف کود جاتا ہے۔ یہ خوش قسمتی کی بات
ہے کہ اس نے اپنے نظریۂ علم میں ایسی تصحیحات مہیا کی ہیں جو کانٹ کی تحقیق
کو آگے بڑھاتی ہیں۔ شلائرماخر کے فلسفہ کی طرح شوپن ہائر کا فلسفہ بھی اس
ترکیب کی ایک دلچسپ مثال ہے جو انتقادی فلسفے اور ایک شخصیتی نظریۂ
حیات کے مابین واقع ہو سکتی ہے۔ ان دونوں مفکرین کی شخصیتوں سے فکر اور
حیات کے باہمی تعلق پر روشنی پڑتی ہے خواہ ان کا پیش کردہ حل معین طور پر
صحیح ثابت نہ ہو۔

رومنٹک دور میں فلسفۂ انتقاد کی موج زیریں

شلائر ماخر اور شوپن ہائر کے فلسفے سے اس امر کی بین شہادت ملتی ہے کہ فشٹے شیلنگ اور ہیگل کے نظامات میں کانٹ کے افکار کا پورا حق ادا نہیں ہوا تھا۔ کانٹ کا فلسفہ مغلوب اور دفتر پارینہ نہیں بن چکا تھا اور اگر ہم فلسفیانہ فکر کی اصل تاریخ کو فکر کی سطحی تحریکوں کے ساتھ خلط ملط نہ کر دیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ رومینٹک فلسفے کی بظاہر بے شرکت حکومت کے دوران میں بھی کانٹ کے پیروؤں کا ایک گروہ ایسا تھا جو اس کے فلسفے کو سمجھتا تھا اور اس کے ساتھ وفاداری برتتا تھا۔ یہ مسلسل سطح کے نیچے بہنے والی موج زیریں اتنی قوی نہیں تھی کہ تخیلی تحریک پر غالب آجائے جب تک کہ اس کو نیچرل سائنس اور تاریخی انتقاد سے کمک حاصل نہیں ہوئی۔ تاہم تاریخ فلسفہ میں وہ ایک اہمیت رکھتی ہے کچھ تو اس لئے کہ فلسفیانہ تحقیق میں اس کا ایک حصہ ہے اور کچھ اس لیے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ فکر کا تسلسل تخیلی فلاسفہ کے تجرباتِ تفکر سے ٹوٹ نہیں گیا۔ اس ضمن میں بہت سے ایسے اشخاص پر نظر ڈالنا ضروری ہے جن کو پیشہ ور فلسفی ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں تھا لیکن جنھوں نے اپنا نظریۂ حیات کانٹ کے فلسفے سے ڈھالا تھا اور جو کم و بیش وسیع حلقوں میں عملی زندگی بسر کرتے ہوئے بھی اس نظریہ پر قائم رہے۔ جرمنی کے مختلف حصوں میں بہت سے لوگ جو عمر اور دنیوی حیثیت سے مختلف تھے

فلسفۂ کانٹ کے مشترک مطالعہ کے لئے انجمنیں بنا لیتے تھے۔ اور بہت سے افراد جن میں سے بعض اپنے عہد کے نہایت ممتاز لوگ تھے فلسفۂ استاد کی اصلیت کے قائل اور اس پر کار بند تھے اگرچہ انھوں نے اس کی فرد عاست کو ترک کر دیا تھا۔ یہ امر خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ انیسویں صدی کے آغاز کے مصائب کے بعد جو لوگ جرمنی کے روحانی اور سیاسی احیا کا باعث ہوئے ان میں سے بہت سے ایسے تھے جو کانٹ کے شاگرد تھے شلائرماخر اور فشٹے کے علاوہ ولہلم فون ہمبولٹ (Wilhelm von Humboldt) جس نے پرشیا کے محکمۂ تعلیم کی تنظیم کی اور تھیوڈور فون شوئن (Theodor von Schön) جس نے کاشتکاروں کی غلامی کو منسوخ کرایا کانٹ ہی کے پیرو تھے۔ ڈینمارک میں اوئرسٹڈ مشہور محقق جوانی میں کانٹ کا ایک جوشیلا پیرو تھا زمانۂ پیری میں اس نے اقرار کیا کہ کانٹ کی اخلاقیات نے جو اثر اس کے افکار و تاثرات پر کیا وہ کبھی زائل نہیں ہوا۔ اوئرسٹڈ کے بیان میں سے ہم مفصلۂ ذیل اقتباس درج کرتے ہیں: "ایک سیاسی جس نے پرشیا کے احیا میں حصہ لیا اور جس نے ہمیشہ اس روح ترقی کے ساتھ وفاداری برتی (میری مراد شوئن وزیر حکومت سے ہے) جب اس کو اس عہدے پر متمکن ہونے کی سالگرہ پر اس کے ہم رعیت شہریوں نے خراج تحسین ادا کیا تو اس کے جواب میں اس نے یہ کہا کہ اگر میں نے اپنے ملک کی کوئی خدمت کی ہے تو وہ بالکل اس انداز فکر کی وجہ سے ہے جس کی طرف کانٹ نے اس کی رہنمائی کی اس لئے میں اس تشکر کو جو مجھے ادا کیا گیا ہے اس کے اصلی ماخذ کی طرف منعطف کرتا ہوں کیونکہ میں اس سرچشمۂ فکر سے نکلنے والی ندی کی ایک ادنےٰ شاخ ہوں کسی اور لحاظ سے مقابلہ کرنے کے بغیر میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ میرے دل میں بھی اسی قسم کے احساسات موجزن ہوتے ہیں جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں اور میرے بہت سے ہموطن کس قدر کانٹ کے رہین منت ہیں۔" صرف کانٹ کی اخلاقیات ہی نہیں تھی جس نے رومینٹک تحریک کے مقابلے میں اپنا اثر قائم رکھا اس کا یہ تقاضا کہ ہر دعوے کے لئے قطعی دلائل ہونے چاہئیں اور حدود علم کی نسبت

اس کا انتقادی فہم' یہ ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے اس کے پیروؤں کو بہت غصہ آتا تھا اور نفرت ہوتی تھی کہ کانٹ کے فلسفے کا رخ اس کے نہایت نمایاں تابعین نے کدھر کو پھیر دیا ہے۔ یہ بات کانٹ کے ایک جوشیلے پیرو یوحنا بنجمن ارہارڈ (Erhard) کے معاملے میں جو ایک طبیب تھا نہایت واضح اور دلچسپ طور پر ثابت ہوتی ہے۔ اس کے خود نوشتہ سوانح حیات اور اس کی مراسلت کو فارہاگن نے شائع کیا ہے۔ ۱۹ ار مئی ۱۷۹۴ء کے ایک خط میں وہ فشٹے کے متعلق لکھتا ہے "جو فلسفہ ایک واحد اساسی اصول سے آغاز کر کے ہر شئے کو اس سے اخذ کرنے کا دعوے کرے وہ لازماً مصنوعی سوفسطائیت کا ایک نمونہ رہیگا صرف وہی فلسفہ صحیح ہو سکتا ہے جو قدم بہ قدم اعلےٰ ترین اصول کی طرف صعود کرے اور پھر ہر شئے کے ساتھ اس کی کامل موافقت کو ثابت کرے کانٹ کا فلسفہ اس کے پیروؤں پر اس لئے پوری طرح غالب نہیں آیا کہ وہ عقل کو اشتمالی (Constitutive) بنانا چاہتے ہیں...... میں اس کی نسبت رائن ہولڈ کو لکھ چکا ہوں اور دلائل سے واضح کر چکا ہوں کہ ہم ملکۂ تخیل کی فقط تحلیل کر سکتے ہیں لیکن اس کے متعلق کوئی نظریہ قائم نہیں کر سکتے"۔ اس سے آگے ارہارڈ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری تمام تصدیقات تحلیل کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہ بات فقط تجربی علوم ہی کی نسبت صحیح نہیں بلکہ فلسفے کی نسبت بھی صحیح ہے "کیونکہ اس کے اندر بھی تمام علم اس تصور کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے جس کو ہم نے بے تفکر قائم کیا ہے اگر ہم اس کو نظر انداز کر دیں تو ہم طبع زاد تصورات کا ایک نظام قائم کر لیتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کو حقیقت موجودہ کی نسبت کوئی علم ہو"۔

ارہارڈ نے یہاں پر جن شکوک کا اظہار کیا ہے اس کے بہت سے اور دوست بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے۔ اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے شلر بھی ان میں شریک تھا۔ انسلم فوئرباخ (Anselm Feuerbach) جو ایک مشہور مقنن تھا ایک خط میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جس شخص کے افکار نے کانٹ کی روح سے پرورش پائی ہو اور جو شخص

جانتا ہو کہ خالی تصورات کے ساتھ کھیلنا فلسفہ نہیں ہے وہ اس جوش میں حصہ نہیں لے سکتا جو بہت سے لوگ نئے فلسفہ کے متعلق ظاہر کرتے ہیں۔ جب ہیگل کی شہرت کا آفتاب نصف النہار پر تھا ولہلم فون ہمبولٹ نے کانٹ کی تائید و تعریف میں قلم اُٹھایا۔ کانٹ کی مدح میں اس نے خاص طور پر تین دلائل پیش کیے (۱) اس نے اپنی تنقید سے فلسفیانہ تحلیل کی صحیح بنیاد قائم کی۔ (۲) غیر معمولی منطقی استدلال کی قابلیت کے ساتھ اس کو حقیقت اور صداقت کا ایسا احساس تھا جو خالی منطق سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ (۳) اس نے کوئی نیا بنایا فلسفہ پیش نہیں کیا بلکہ فلسفیانہ تحقیق کا طریقہ بتایا اور بجائے اس کے کہ تحقیق کے نتائج لوگوں کے سامنے پیش کرے ان کو خود حقیقت کی تلاش کرنے کی ترغیب دی۔

جب اربارڈ فلسفہ کے ترکیبی انداز پر شکوک ظاہر کر رہا تھا تو نمایاں فشٹے کے سامعین میں سے دو شخص اُس کے نظریۂ علم کی تنقید میں مصروف تھے جو فکر کی طویل جد و جہد کا پہلا قدم تھا۔ فریس اور ہربارٹ دونوں نے یہ کام اپنے ذمہ لیا کہ کانٹ کے کام کو اس کی اپنی روح کے مطابق جاری رکھا جائے۔ کیونکہ جس انداز سے فشٹے کانٹ کی تعلیم کو ترقی دینا چاہتا تھا وہ ان کے نزدیک صحیح راستہ نہیں تھا۔ ہر ایک اپنے اپنے انداز سے اس نفسیاتی بنیاد کا مزید تعین کرنا چاہتا تھا جس پر درحقیقت کانٹ کے فلسفے کی تعمیر قائم تھی۔ اگرچہ کانٹ خود اس کو تسلیم نہ کرتا اسی لئے نفسیات کی تاریخ میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ انھوں نے تخیلی فلاسفہ کی خیالی تعمیروں کے مقابلے میں تجربی نفسیات کی ضرورت اور اس کے حقوق کو قائم کیا۔ تعصب سے بری ہونے اور طبیعی علوم سے پوری واقفیت رکھنے کی وجہ سے وہ ایک ایسے انداز فکر کے نمائندے کہلانے کے مستحق ہیں جس کا آغاز عام طور پر لوگ Romanticism کے دور سے نہیں کرتے بعد ازاں بینیکے Beneke ان کے ساتھ شریک ہو گیا جس کا خاص کمال بھی نفسیات کے شعبے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان تین مفکرین کا فکر کی ایک ایسی موج زیریں کو قائم رکھنا جو

روئے آب کے سیلاب پر غالب نہ آسکی ان لوگوں کی خلوت پسند اور منکسرانہ طبیعتوں کی وجہ سے تھا۔

یہ لوگ تجربیت اور انتقادیت کے عالم میں بسر کرتے تھے۔ چکاچوند کرنے والے خیالات اور پرآب وتاب نظریت سے ان کی طبیعتیں بیگانہ تھیں لیکن ان کا خاموش کام بارآور ہوئے بغیر نہ رہا۔

یعقوب فریڈرش فریس

JAKOB FRIEDRICH FRIES

شلائرماخر کی طرح فریس بھی ابتداء موراوی برادری کا ایک رکن تھا۔ اس کی روحانی زندگی پر اس تعلق کا اثر دو طرح سے ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ تو اس طرح سے کہ وہ تاثر کو ایمان اور وجدان کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اور کچھ قدرتی تلازم تضاد کی وجہ سے وہ تاثر کے اس عمل پر تنقید کرتا ہے جس کی وجہ سے علم معتقدات کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور ارادہ مفلوج ہو جاتا ہے۔ شلائرماخر کی طرح اس نے بھی آزادانہ غور و فکر سے ان عقائد سے نجات حاصل کی جو نیکی میں موراوی اکاڈیمی میں سکھائے جاتے تھے جس میں وہ ۱۷۹۲ء میں انیس برس کی عمر میں داخل ہوا تھا۔ وہ خود بتاتا ہے کہ کس طرح اپنے ذاتی تجربے اور نفسیات کے مطالعہ سے وہ روایتی عقائد سے الگ ہو گیا۔ موراوی اکاڈیمی میں یہ قاعدہ تھا کہ کچھ گھنٹے بالکل سکوت اور مراقبے میں بسر کئے جائیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس کیفیت میں بسر کرنے کی سعی میرے لئے ہمیشہ لاحاصل ثابت ہوئی۔ اس پر واضح ہونے لگا کہ وہ اپنے فطری تاثر اور تخیل کو ایک مصنوعی بلندی پر پہنچانے کی کوشش کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں کفارے کے عقیدے کی نسبت بھی اس کے دل میں شکوک پیدا ہو گئے۔ لیکن اس کے باوجود مذہبی زندگی کی وقعت اس کی نظروں میں کم نہ ہوئی۔ شلائرماخر کی طرح

وہ مذہبی تصورات کی علامتی قیمت کا قائل تھا اور انکار عقائد کے باوجود وہ مذہبی برادری کے ساتھ دلی تعلق کو محسوس کرتا تھا اور اس کے بہت سے ارکین کے ساتھ اس نے عمر بھر گہری دوستی نباہی اس کا فلسفیانہ ارتقا اس طرح شروع ہوا کہ پہلے پہل اس نے موراوی کالج میں کانٹ کے فلسفے کی تعلیم حاصل کی جہاں وہ اس صورت میں پڑھایا جاتا تھا جس صورت میں رائن ہولڈ نے اسے ڈھالا تھا۔ فریس کانٹ کی اپنی تصانیف کو صرف چھپ چھپا کر پڑھ سکتا تھا اور اس کو خاص شوق اس امر کی تحقیق کا تھا کہ کانٹ اپنے نتائج پر کس طرح پہنچا۔ نفسیاتی تحلیل جس کا کانٹ کی ابتدائی تصانیف میں بڑا حصہ ہے اور جو تنقیدِ عقل نظری میں استخراج نفسی (Subjective deduction) کے ذیل میں درج ہے، اور جسے کانٹ زیادہ و زیادہ نظر انداز کرتا گیا، فریس کے نزدیک نہایت اہم تھا۔ لیکن اس ابتدائی زمانے ہی میں فریس نے یہ محسوس کیا کہ کانٹ نے اپنے نظریۂ علم کی نفسیاتی تاسیس اچھی طرح نہیں کی اور اس نے اپنی زندگی کا یہ ایک خاص مقصد قرار دیا کہ اس کمی کو پورا کرے۔ موراوی درسگاہ کو چھوڑنے کے بعد اس نے پہلے لائپزگ میں تعلیم حاصل کی جہاں پلاٹنر ماہر علم النفس نے اس کے خیالات پر گہرا اور دیر پا اثر ڈالا، اور اس کے بعد ژینا میں جب کہ فشٹے کی قوت اور شہرت اوج کمال پر تھی۔ فشٹے کا نظریۂ علم اس کو تسلی بخش معلوم نہ ہوا۔ ایک واحد اصول برتر کو قائم کر کے باقی تمام چیزوں کو اس سے مستخرج کرنے کی کوشش اس کے نزدیک علمی طریق تحقیق کی سب سے پہلی ضرورت ہی کو پورا نہیں کر سکتی۔ فریس کچھ اپنے آزادانہ تفکر سے اور کچھ ریاضیات اور علوم فطرت کے مطالعہ سے جو اس نے نیسکی میں شروع کیا اور ژینا میں جاری رکھا تھا اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ اول نفسیاتی بیان ہونا چاہیئے پھر تحلیل و تجرید پھر اس کے بعد جہاں کہیں ممکن ہو سکے ترکیب و تعمیر کی باری آنی چاہیئے جو ہر حالت میں افتراضی ہی رہیگی۔ ژینا جانے سے پہلے ہی وہ کئی رسالے لکھ چکا تھا جس میں اس نے فلسفیانہ مسائل کے لئے تجربی نفسیات کی اہمیت کو پیش کیا تھا۔ فشٹے کے درسوں کے دوران میں فلسفۂ تخئیلی کے خلاف

اس کو جو اعتراضات سوجھتے گئے وہ قلمبند کرتا گیا اور یہی یادداشتیں بعد میں اس کی مناظرانہ تصنیف (رائن ہولڈ فشٹے اور شیلنگ) کی اساس بنیں۔ سب سے پہلے اس کو اسی کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی اور صحیح فلسفیانہ طریقِ تحقیق کی تخصیص کی وجہ سے آج بھی یہ کتاب دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس نے کچھ سال سوئٹزرلینڈ میں خانگی اتالیق کی حیثیت سے بسر کئے جہاں پر اس نے سائنس اور فلسفے کا مطالعہ جاری رکھا۔ اس کے بعد وہ ژینا میں معلم ہو گیا اور خاص رومینٹسزم کی نشوونما کی جگہ میں مروجہ تخیلی فلسفے کی مخالفت کرنے لگا۔ جب وہ ہائڈبرگ میں پروفیسر تھا تو اس نے (Wissen, Glaube, Ahndung) شائع کی (۱۸۰۵) جس میں اس نے اپنی علمیات اور فلسفۂ مذہب کو عام فہم طریقے سے بیان کیا اسکے بعد اس نے اپنی بڑی تصنیف (Neue Kritik der Vernunft ۱۸۰۶-۷ء) میں شائع کی جس میں وہ کانٹ کے طریقِ تفکر کی طرف واپس آتا ہے اور اس کی تصحیح و تسلسل کی کوشش کرتا ہے۔ وہ یعقوبی کے خیالات سے بھی متاثر ہوا جس کا بلا واسطہ شعور اور تاثر پر زور دینا اس کے اپنے خیال کے مطابق تھا کہ نفسیاتی تجربہ اساسی اہمیت رکھتا ہے لیکن فریس کا خیال ہے کہ کانٹ بہت کچھ ثابت کرنا چاہتا ہے اس لئے ہم کو ایک نئی قسم کی ادعائیت کی طرف لے جاتا ہے اس کے برخلاف یعقوبی اس قدر کم باتیں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ فلسفے کے دائرے سے باہر ہی رہتا ہے۔ ایک مناظرانہ تصنیف میں جو شیلنگ کے خلاف ہے فریس زیادہ تفصیل کے ساتھ کانٹ یعقوبی اور رومینٹک فلسفہ سے اپنے تعلق کو واضح کرتا ہے (Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, 1812)- اپنی زندگی کا تمام آخری حصہ (۱۸۱۶-۴۳) فریس ژینا میں پروفیسر رہا۔ اس کے سیاسی خیالات جس کا وہ ناولوں اور رسالوں میں اظہار کرتا رہا انتہا پسندی کی طرف مائل تھے اسی لئے وہ کارل آگسٹ کی ریاست میں واپس آجانے پر خاص طور پر خوش ہوا کیونکہ یہی چھوٹی ریاست ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دستوری حکومت قائم کرنے کے شاہی وعدے وفا ہوئے تھے۔ کانٹ کا

ایک سچا پیرو ہونے کی حیثیت سے فریس اپنی اخلاقیات میں ذاتی وقار کے احساس پر بہت زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ زبردست شخصیت صرف جمہوری زندگی کے اندر پیدا ہو سکتی ہے جہاں عزت اور عدل کے تصورات سرایت کر گئے ہوں۔ اپنی اخلاقیات میں جو ۱۸۱۸ء میں شائع ہوئی وہ کہتا ہے "افراد یا انفرادی جماعتوں کا اپنے ذاتی مقاصد کی پیروی کرنا قوموں کے لئے شرم کی بات ہے مملکت کے اندر فقط جمہوری مقاصد کو مدنظر رکھنا عمرانی حرّیت کا صحیح تقاضا ہے"۔ وہ طالب علموں کے اندر بھی (جو اب جنگ کے ختم ہونے پر تعلیم کے لئے واپس آ رہے تھے) اسی روح کی تربیت کرنا چاہتا تھا اس کے ساتھ ہی وہ اس امر میں بھی کوشاں تھا کہ طالب علموں میں سے وحشت کے عنصر کو کم کرے جو ان کی زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ وہ ہمیشہ خفیہ جماعتوں کے قیام کا مخالف رہا لیکن ایک عام المانی جمعیتِ طلبا کے قیام میں اس نے ہمدردی کا اظہار کیا تاکہ نپولین 'فاتح عالم' کے خلاف جہاد کے اندر جو رابطہ لوگوں میں پیدا ہو گیا ہے وہ قائم اور استوار رہے۔ ۱۸۱۷ء کے وارٹ برگ کے تیوہار میں اسی موضوع پر بہت سی تقریریں ہوئیں اور لوتھر کے پاپائی فرمان کے جلانے کی نقل میں بہت سی اصلی اور مفروضہ رجعتی کتابیں جلا دی گئیں۔ اس میں فریس نے بھی حصہ لیا اور اس کے خلاف مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو گیا جس سے اس کو کارل اگست بھی نہ بچا سکا جو دل سے اس کو پسند کرتا تھا۔ پرشیا اور آسٹریا دونوں نے اس کی برطرفی کا تقاضا کیا اور جب سینڈ نے جو فریس کا ایک شاگرد تھا کوٹزے بوی (Kotzebue) کو قتل کر ڈالا جو رجعت پسندی اور غیر ملکی اثر کا نمونہ شمار ہوتا تھا تو اس کے برخاست کرنے کے لئے اس قدر زور دیا گیا کہ فریس کو فلسفہ کی پروفیسری چھوڑ دینی پڑی۔ لیکن وہ اس کی جگہ طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا۔ ہائیڈل برگ میں وہ طبیعیات پر بھی درس دیتا تھا اور فلسفہ پر بھی جس سے اس کی تعلیم کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس نے ایک کتاب فطرت کے ریاضیاتی فلسفہ پر شائع کی۔

ایک طبیعیات پر اور ایک عام فہم فلکیات پر۔ ان تصنیفوں کو گوس اور الگز انڈر فون ہمبولٹ نے بھی پسند کیا۔ فریس کے کام کا یہ پہلو اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ اس نے فطرت کے خالص میکانکی نظریہ کو دوبارہ پیش کیا جس حالت میں کہ رومنیٹک فلسفۂ فطرت نے اس کو ایک ہنگامی سی شے سمجھ کر برطرف کر دینے کی جرأت کی تھی۔ اپنی کتاب تاریخ فلسفہ میں (Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung 1837-40) جو اپنے زمانے کی نہایت حیرت انگیز تصنیف تھی فریس نے اپنے اس راسخ عقیدے کا اظہار کیا ہے کہ ظاہری اور باطنی تجربے کے مظاہر کے خالص میکانکی نظریہ ہی کی بدولت دور جدید کے فلسفیانہ مسائل حقیقی اور زندہ مسائل بن سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ سپائنوزا سے ہمدردی رکھتا تھا جس کے نظریۂ عینیت کا وہ حامی تھا اگرچہ ترکیبی فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ اس کا مخالف تھا۔ اس کی کتاب (Psychischen Anthropolgie) نفسی انسانیات مطالعۂ باطن اور عضویات پر مبنی ہے۔ اور احساس و تلازم تصورات کی نسبت بعض قیمتی خیالات اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور تمام مدارج میں ذہنی زندگی کی فعلیت اور وحدت کی نسبت بھی اس میں مفید باتیں ملتی ہیں۔ بہت سے نقائص کے باوجود یہ کتاب عصر جدید کی نفسیات کی پیشرو ہے۔

فریس ہمیشہ اپنے آپ کو کانٹ کا پیرو سمجھتا رہا اپنی وفات سے دو سال پہلے وہ اپنے دوست اور شاگرد ڈی وینٹے (De Wette) وینیاتی کو لکھتا ہے "مستقبل میں کانٹ کی فتح کی نسبت میرا ایمان ہے کہ اگر پھر کبھی فلسفہ کو واضح اور پختہ بنیاد علم کی ضرورت محسوس ہوئی تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم راستی پر ہیں مگر میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ زمانہ کب آئیگا" لیکن اس کی مراد یہ نہیں تھی کہ وہ کانٹ کے فلسفے کو بجنسہ یعنی کہ جس حالت میں وہ ہے پسند کرتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ایسی علم ذات کی کوئی نفسیاتی بنیاد نہیں جس پر کانٹ کے نزدیک فلسفۂ انتقاد مشتمل ہے یعنی مشاہدۂ ذات سے ہم کو لازماً یہ

معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمارا علم غیر ارادی طور پر کن صور کو استعمال کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرا سے نہیں بلکہ تجرید کے ذریعے سے ہم نفسیاتی تجربے سے ان صوَر کے اساسی تصورات کو اخذ کر سکتے ہیں لیکن اس طرح سے ہم جس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں اس کی کیفیت احتمالی سے زیادہ نہیں ہو سکتی اس بات کی کوئی مطلق ضمانت نہیں ہو سکتی کہ ہم صحیح اساسی اصولوں کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں صحیح اصولِ علم وہی ہو سکتے ہیں جو نفسِ عالمہ کی فعلیت ذات کی صورتوں پر مبنی ہوں لیکن یہ فعلیتِ ذات کبھی مطلق اور بے اضافت نہیں ہوتی یہ ہمیشہ ان مہیجات پر عمل کرتی ہے جن کو وہ خود پیدا نہیں کرتی۔ اور جہاں کہیں ہم ریاضی یا منطق کی طرح تجرید سے فکر کے صوَرِ خالصہ تک بھی پہنچ جاتے ہیں وہاں بھی ان صور کی بنا پر جس علم کی تعمیر ہوتی ہے وہ بالکل صوری ہوتا ہے۔ تاہم فریس کی یہ رائے تھی کہ اساسی تصورات یعنی معقولات کا ایک ایسا مکمل نظام قائم ہو سکتا ہے جو علوم فطرت کی تمام وسعت پر حاوی ہو۔ اور وہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ کانٹ کو اس امر کی تکمیل میں کامیابی ہوئی ہے اسی لئے وہ اپنے بیان میں کانٹ کے نظام کی پیروی کرتا ہے لیکن یہاں پر ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کو حل کرنے کی فریس نے کبھی کوشش نہیں کی۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ تمام نفسیاتی تجربہ ٹکڑے ٹکڑے کر کے حاصل ہوتا ہے تامل اور تفکر اور مطالعۂ باطن سے اپنی غیر ارادی ذہنی فعلیت کی طرف متوجہ ہو کر ہم ان صوَر کو دریافت کرتے ہیں جن کو ہم براہِ راست اور غیر ارادی طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ تفکر بھی بالتوالی اور وقتاً فوقتاً عمل کرتا ہے اور کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ تاہم فریس کے نزدیک عملِ عقل کا مسلسل اور غیر متغیر انداز اس سے معلوم ہو جاتا ہے فریس کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ فلسفے کا تمام راز اسی میں پنہاں ہے لیکن اس راز کا انکشاف اس سے ویسا نہیں ہوا جیسا کہ اس کا خیال تھا کانٹ کی تنظیم اور یعقوبی کا ایمان اس پر اس قدر غالب تھا کہ وہ اپنی تحلیل کے آدھے راستے میں اٹک گیا۔

فریس کا کانٹ کے خلاف ایک دوسرا بڑا اعتراض یہ تھا کہ کانٹ کو

یہ دھوکا لگا ہوا تھا کہ وہ تجربے کی مستقل صحت و صداقت کا ثبوت فراہم کر سکتا ہے۔ فریس ہیمون سے متفق ہے کہ کانٹ نے صرف یہ ثابت کیا کہ ہم فی الواقع کچھ معقولات کا استعمال کرتے ہیں لیکن یہ ثابت نہیں کر سکا کہ ہم کو ان کے استعمال کا حق حاصل ہے۔ ہمارے علم کی خارجی صحت کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا ہم علم کا وجود سے مقابلہ نہیں کر سکتے ہم فقط بالواسطہ علم کا بلا واسطہ علم سے مقابلہ کر سکتے ہیں صداقت علم اور اس کے معروض کی موافقت کا نام نہیں بلکہ بالواسطہ اور بلا واسطہ علم کی موافقت کا نام ہے۔ اس لیئے آخر کار ہر ایک ثبوت نفسی ہی ہوتا ہے کانٹ نے اس کی طرف اشارہ کیا لیکن اس کو مکمل طور پر پیش نہیں کیا اسی لیئے اس کے تابعین نے یہ دھوکا کھایا کہ علم کے اندر موضوع اور معروض کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق سمجھ لیا حالانکہ یہ تعلق علم ہی کا ایک اندرونی تعلق تھا اور فکر اور وجود کے ہم ذات ہونے کی نسبت متصوفانہ طامات باقی کرنے لگے۔

تخیلانہ فلاسفہ کے خلاف فریس یہ کہتا ہے کہ نہ صرف ہم کوئی اساسی اشتمالی اصول قائم نہیں کر سکتے بلکہ ہمارے اصول محض ناظمہ ہوتے ہیں۔ فلسفے کا اصل کام یہ ہے کہ وہ تحلیلی اور رجعتی طریقہ اختیار کرے اور معطیات تجربہ سے شروع کر کے ان اساسی اصول کی طرف بڑھے جن پر ہماری عقل عمل کرتی ہے۔ تخیلی فلسفہ آسانی سے ذہنی کاہلی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ فقط انتقادی فلسفہ میں مجبوراً محنت سے کام لینا پڑتا ہے۔ اصل تضاد تصوریت اور ادعائیت میں نہیں جیسا کہ فشٹے کا خیال ہے۔ تصوریت بھی اپنے مفروضات کا امتحان نہ کرنے سے اتنی ہی ادعائی ہو سکتی ہے جتنی کہ مادیت۔ تصوریت اور مادیت کا اختلاف نتائج سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ طریق تحقیق سے۔ اصلی تضاد وہ ہے جو طریق تحقیق کا تضاد ہو جو فلسفے کا خاص فن ہے انتقادی فلسفہ ہر قسم کی ادعائیت کا مخالف ہے خواہ وہ مادیتی ہو یا تصوریتی۔

ایک نظام اتنا اہم نہیں ہوتا جتنا کہ طریق تحقیق ایک نظام کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمارے افکار میں ایک ترتیب اور وضاحت پیدا ہوتی ہے

لیکن جو کوئی یہ سمجھتا ہے کہ کسی نظام سے علم کے اندر کوئی خاص وسعت پیدا ہوتی ہے اور نئے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے وہ دھوکے میں ہے۔ فریس کہتا ہے کہ ہمارے علم کا محدود ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے علم کے اندر کوئی سلسلہ مکمل نہیں ہوتا اور ہم کسی مکمل کلیت تک نہیں پہنچ سکتے۔ مادی فطرت میں تمام اشیا قوانین طبیعیات کے ماتحت ہیں اور ذہنی فطرت کی سب چیزیں قوانین نفسیات کے تحت ہیں۔ اور از روئے مماثلت ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ مادی خارج اور روحانی باطن کا تعلق ہر جگہ موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے ہم محدود کے ماورا نہیں جاتے۔ علم کو محدود سے لامحدود کی طرف جانے کا کوئی راستہ معلوم نہیں۔ صرف ایمان ہستی سرمدی تک پہنچتا ہے۔ ایمان اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ علم کے حدود کی نفی کر کے ہم اس سے ماورا جائیں ہر مظہر اور ہر معروض علم محدود ہوتا ہے اس لئے عالم مظاہر کے عقب میں ایک سرمدی ہستی پر ایمان فقط نفئی حدود کے ذریعے سے ہو سکتا ہے اس ہستی کی نسبت ہم کوئی ایجابی تصورات قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی نسبت ہر ایجابی تصور خدا و بقا کے عام تصورات کی طرح تشبیہی ہوتا ہے اور اگر اس کو علم سمجھ لیا جائے تو وہ خرافیات ہو جاتا ہے۔ لامحدود سے محدود مظاہر کو اخذ کر نا بھی ایسا ہی ناممکن ہے۔ اس قسم کی کوششیں قوتِ واہمہ کی پرواز کا نتیجہ ہوتی ہیں اور ان کا مدار مصنف کی خیال باقی پر ہوتا ہے ایک واحد صداقت ہے وہی ایک حقیقت ہے جو سائنس محدود عالم مظاہر میں ہم پر منکشف کرتی ہے اور ایمان ایک سرمدی اصل کی حیثیت میں۔ جس طرح ایک واحد مظہری عالم کو ہم طبیعیات میں خارج کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور نفسیات میں باطن کے نقطۂ نظر سے۔ فریس کانٹ کے اس نظریہ کو اختیار کر لیتا ہے کہ مطلق کلیت کے تصورات اضافی اور محدود معروضات کے تصورات سے الگ ہیں لیکن فریس کے اس دعوے کو نہ کانٹ تسلیم کرتا اور نہ رومینٹک فلاسفہ کہ کلیت کے تصورات نفی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایمان کے لئے محض

نفیِ حدود سے بڑھ کر کسی شئے کی ضرورت ہے ایمان ایک ایسے یقین کا نام ہے جو مقصد اور قیمت کے احساس پر مبنی ہے اور اگرچہ ایمان کے معروض کو ہم محض علامتی اور تشبیہی طور پر تصور کر سکتے ہیں لیکن بعض مظاہر ایسے ہیں جن کو ہم اس ہستی مطلق کا انکشاف کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایمان کہ ایک ہستیٔ سرمدی تمام اشیا کا جوہر ہے، فطرت کے حسن اور عظمت سے پیدا ہوتا ہے اور کمال حسن و عظمت کو ہم انسانی شخصیت کے رنگ میں پیش کر سکتے ہیں۔ فریس نے اپنا فلسفۂ مذہب اگرچہ آزادانہ طور پر قائم کیا ہے لیکن وہ شلائر ماخر کے فلسفے سے بہت کچھ مشابہ ہے لیکن ان دونوں میں اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک مذہبی اور جمالیاتی تاثرات میں بہت گہرا تعلق ہے۔ فریس کا نظری فلسفہ شلائر ماخر کی نسبت زیادہ معین اور مفصل ہے اس لئے وہ کلیسا کے عقائد سے ظاہری یا حقیقی موافقت پیدا کرنے کی کوشش سے بہ نسبت شلائر ماخر زیادہ پرہیز کرتا ہے۔ اس کی علامتیت بہت زیادہ آزادانہ اور بہت کم ادعائی ہے۔ عیسائیت پر اس کو زیادہ تر یہ اعتراض ہے کہ وہ منکسرانہ اور عاجزانہ تاثرات کی حامی ہے اور وہ کفارے کے عقیدے کو اخلاق سے بعید سمجھتا تھا کانٹ نے انسان کے شخصی وقار کا جو تصور پیش کیا تھا اس کی نسبت فریس کا خیال تھا کہ کانٹ نے نہایت واضح اور مکمل طور پر ایک ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کے لئے نہ یونانی تعلیم میں جگہ تھی اور نہ عیسوی تعلیم میں۔ انسان کا یہ شخصی وقار جمہوری زندگی میں سلطنت کے اندر رہ کر ہی پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی شخصی تربیت جماعت کے اندر رہ کر ہی تکمیل پا سکتی ہے فرد کی باطنی ترقی اس کام اور مقام سے متعین ہوتی ہے جو وہ جماعت کے اندر رہ کر کرتا ہے اسی لئے اخلاقیات کو سیاسیات کے اندر داخل سمجھنا صحیح ہے جیسا کہ ارسطو نے کیا اگرچہ اخلاقیات کے اساسی تصورات تمام سیاسیات سے بالاتر ہیں۔

اگرچہ ہیگل اس کو حقارت سے دیکھتا تھا اور رومینٹک فلسفہ کے قصیدہ خواں اب تک اس کی ہنسی اڑاتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سنجیدہ محقق نے

اپنے نظریۂ علم اور اپنی نفسیات اور اخلاقیات میں ایسے افکار کو ترقی دی ہے جن کی صحت اور قیمت دائمی ہے حالانکہ تخیلانہ نظامات میں اب خالی تاریخی دلچسپی باقی رہ گئی ہے۔

یوحنا فریڈرش ہربارٹ

JOHANN FRIEDRICH HERBART

یہ مفکر جو اس گروہ کا جس کا ہم بیان کر رہے ہیں نہایت نمایاں فرد ہے اپنے آپ کو ۱۸۲۸ء کا کانٹی کہتا تھا جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اگرچہ اس کے فلسفے کی بنا کانٹ کا فلسفہ ہے تاہم اس نے اس کو ایک قدم آگے بڑھایا ہے کانٹ کا اس قدر مداح ہونے کے باوجود وہ فریس کی نسبت اس کا نہایت آزاد نقاد تھا۔ فریس کی طرح وہ بھی رجعتی یا تحلیلی طریقہ اختیار کرتا ہے جب وہ ژینا میں فشٹے کے درسوں میں شریک ہوتا تھا اسی وقت سے اس کو یہ خیال تھا کہ ایک واحد اصل سے ہر شے کا اخذ کرنا ناممکن ہے ایک حاوی کل اصل نتیجے کے طور پر حاصل ہو سکتی ہے لیکن فکر کا نقطۂ آغاز نہیں بن سکتی ایک واحد اصل سے عمل استخراج شروع ہی کیسے ہو سکتا ہے ایک تصور دوسرے کی طرف کیسے عبور کر سکتا ہے۔ یہیں پر ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ہربارٹ قانون عینیت کی نسبت کس قدر راسخ الاعتقاد ہے کہ ہر شے جو کچھ ہے وہ ہے یہ خیال اس کے تمام فلسفے کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ ہر تکون اور تغیر کے اندر تناقض موجود ہوتا ہے کیونکہ ہر تبدیلی میں عینیت کی تنسیخ ہوتی ہے۔ اسی لئے ہربارٹ کی نظر میں تمام رومینٹک نظامات جو ایک ہی اصل سے ہر چیز کا ارتقا ثابت کرنا چاہتے ہیں فکر کے اساسی قانون کے خلاف تناقضات کے سلسلے ہیں۔ ہربارٹ نے یہ اعتراضات اپنے استاد فشٹے کے سامنے بھی پیش کئے جس نے اس نوجوان نقاد کی دقت نظر کی داد دی

اگرچہ وہ اس کے دلپسند انا کے تصور کے خلاف تھا۔ ہربارٹ اس تصور انا کو قطعاً متناقض سمجھتا تھا کیونکہ یہ انا وحدت بھی ہے اور کثرت بھی اس میں تکون بھی ہے اور ارتقا بھی۔ احباب کی شدید مخالفت کے بعد اس نے فلسفیانہ تفکر میں زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کیا اور اس کے ساتھ ساتھ نظری اور عملی درسیات (Pedagogies) میں بھی انہماک پیدا کیا۔ ژینا میں اپنی تعلیم ختم کرنے پر بہت سے دیگر جرمن فلاسفہ کی طرح اس نے کچھ سال سوئٹزرلینڈ میں ایک امیر گھرانے میں بحیثیت اتالیق گذارے۔ اس کے فلسفہ کی اصل تاسیس یہیں ہوئی وہ اس امر میں کانٹ سے متفق تھا کہ تجربہ ہمارے سامنے فقط مظاہر پیش کرتا ہے۔

کانٹ تو اس خیال پر قائم رہا تھا کہ عین شئے اور مظاہر میں تضاد ہے لیکن ہربارٹ نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر احضار (Representation) انجام کار کسی محض thing represented کی طرف اشارہ کرتا ہے جو خود کسی کا نمائندہ نہیں اور تمام مظاہر سے مختلف ہے۔ ایسے اعیان کا نام اس نے (Reals) حقائق رکھا۔ ان اعیان کا تصور ایسا ہونا چاہیئے کہ تجربے کے تصورات کے تناقضات اس میں پیدا نہ ہوں (خصوصاً انا کے تناقضات سے بری ہو) جب ۱۸۰۲ء میں ہربارٹ نے معلمی شروع کی تو اسی نظریہ کی تکمیل کا پیش نامہ اس کے سامنے تھا۔ اس کے ارتقائے فکر کا بیان جو فلسفیانہ لحاظ سے بہت دلچسپ ہے روبرٹ زمرمین کی کتاب میں ملتا ہے ہربارٹ کی زندگی کا آخری حصہ مخصوص دلچسپیوں سے خالی ہے وہ ایک خاموش اور قدامت پسند شخص تھا اور اپنی تمام قوتیں مطالعہ اور درس و تدریس میں اور تعلیمی امور کی ترقی اور اصلاح میں صرف کرتا تھا کئی سال تک گوٹنگن میں کام کرنے کے بعد وہ کونگز برگ میں کانٹ کی معلمی کی کرسی پر متمکن ہو گیا اس عہدے پر بھی وہ کئی سال تک رہا لیکن عمر کے آخری سال اس نے گوٹنگن میں گذارے اور وہیں پر ۱۸۴۱ء میں وفات پائی۔ ہربارٹ ۱۸۰۶ء ہی میں دو اہم تصانیف میں اپنے خیالات کو بیان کر چکا تھا۔

(Hauptpunkte der Metaphysik und Allgemeine praktische Philosophie) اس کی تحقیقات کچھ مابعد الطبیعیات کے مسائل کی نسبت تھی (جس کے اندر اس کے نزدیک نظریۂ علم مسئلہ وجود اور کونیات داخل ہیں) اور کچھ نفسیات اور اخلاقیات کی نسبت۔ اپنی تمہید فلسفہ (Einleitung in die Philosophie 1813) میں اس نے نہایت اعلیٰ درجے کے ہدایات ان لوگوں کے لئے لکھے ہیں جو کسی خاص نظام کے پابند ہونے کے بغیر فلسفیانہ تفکر میں مشغول ہونا چاہتے ہیں۔ اگرچہ ہربارٹ کے اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اس کے اندر جابجا ملتے ہیں لیکن بحیثیت مجموعی اس کتاب کے اندر فلسفۂ انتقاد کی روح جاری وساری معلوم ہوتی ہے جو درحقیقت روح سعی وطلب ہے۔ (Lehrbuch zur Psychologie 1816) (نصاب نفسیات) میں وہ مستقبل کی نفسیات کے عناصر کو شرح وبسط سے پیش کرتا ہے اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے ہربارٹ نفسیات پر اپنی تصنیف عظیم (Psychologie als Wissenschaft, neugegrundet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik) لکھ چکا تھا اگرچہ وہ ۲۵-۱۸۲۴ء تک شائع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایک اور کتاب میں مسائل علم ووجود پر بحث کی۔

ہم تجربے سے شروع کرتے ہیں اور لازماً تجربے ہی سے شروع کرنا پڑتا ہے لیکن ہربارٹ کہتا ہے کہ تجربہ ہم کو کوئی بلاواسطہ علم نہیں دیتا۔ تجربہ خود علم نہیں بلکہ اُس وقت علم بنتا ہے جب کہ اس کی صورت بندی کی جائے تجربے کی جابر قوت وہ نقطۂ آغاز ہے جس سے اور پیچھے ہٹنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہوتا لیکن اگر ہم پیچھے نہیں ہٹ سکتے تو آگے ضرور بڑھ سکتے ہیں۔ آگے بڑھنا ہمارے لئے لازمی ہوتا ہے کیونکہ جن محسوسات کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے وہ غیر متشکل مجموعے کی صورت میں نہیں ہوتے بلکہ ایسی صورتوں اور سلسلوں میں مرتب ہوتے ہیں جو فکر کے لئے حصول طلب مقاصد پیش کرتے ہیں جب تک کہ یہ مقاصد حاصل نہ ہو جائیں فکر کو تسکین

حاصل نہیں ہوتی۔ تجربی مواد کو صحیح منطق کے تقاضوں کے مطابق بنانا بہت صبر طلب کام ہے لیکن جہاں تک ہم ابھی تعمیر تجربہ کی بنیاد قائم کر رہے ہیں اور ہوائی قلعے تعمیر نہیں کر رہے ہماری بنیاد مستحکم ہے اس زمانے کو ان لوگوں نے خراب کیا ہے جنھوں نے قطعی طور پر یہ اصول قائم کر دیا کہ ایک واحد اصل ہے اور ایک واحد طریق۔ اسی خیال نے تمام علوم کو خراب کیا ہے اور فلسفے کی طرف سے بہت سے لوگوں میں جھجک پیدا کر دی ہے اس جھجک کا یہی علاج ہے کہ باقاعدہ تحقیقات کی جائے۔

ہر احساس میں ایک خاص ایسا عنصر ہوتا ہے جو ہمارے اختیار کا نہیں ہوتا جسے ہم ایک مطلق ایجاب کہہ سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ محسوسات اشیاء کی نقلیں ہوتے ہیں یا ان سے ہم کو اشیاء کا براہِ راست علم حاصل ہوتا ہے ہم کو اعیانِ اشیا کا کبھی علم نہیں ہو سکتا یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کو کوئی اوعائیت رد نہیں کر سکتی لیکن ہم جانتے ہیں کہ اشیاء کا وجود ہے کیونکہ احساس میں ان کا اثبات ہوتا ہے احساس میں جو کچھ آتا ہے اگر ہم اس کو مظہر یا شہود بھی کہیں تو بھی یہ شہود یا نمو بغیر وجود کے متصور نہیں ہو سکتا اسی لئے ہم کو یہ قضیہ قائم کرنا چاہیئے کہ ہر نمود متضمن ہے کسی وجود کو۔ ہر مخصوص احساس ایک مخصوص وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ہربارٹ کہتا ہے کہ یہ تمام مابعد الطبیعیات کا اساسی اصول ہے جیسے ایلیائیوں نے قائم کیا تھا کہ وجود مطلقاً بسیط ہے کیونکہ اگر اس کے اندر داخلی تناقضات فرض کئے جائیں تو فکر کے لئے ایک مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے کہ تناقض سے عینیت منسوخ ہو جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود متعدد نہیں ہو سکتے ہر مخصوص وجود ایک مخصوص اثبات ہے۔ مختلف وجودوں کے باہمی تعلق کا سوال فکر کا کام ہے جو مقابلہ کرتا اور ترکیب دیتا ہے خود ہستیوں کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔

جب تجربہ ہمارے سامنے تکون و تغیر کو پیش کرتا ہے تو یہ ایک ایسا شہود ہے جس کو ہم بجنسہٖ قبول نہیں کر سکتے ہمارا کام یہ ہے کہ اسی کی تہ میں جو

حقیقی وجود ہے اس کو دریافت کریں۔ یہ مسئلہ ہربارٹ کے ذہن میں پہلے فشٹے کے انا کے سلسلہ میں آیا کہ اس کے اندر مسلسل تعلیلِ ذات ہے۔ اس کے بعد اس نے محسوس کیا کہ نہ صرف انا میں بلکہ ہر تغیر میں یہی سوال پنہاں ہے اسی لئے اس نے فشٹے کو ہراقلیتوس کے مماثل قرار دیا۔ فشٹے نے کہا کہ "انا اپنا اثبات کرتا ہے" اور ہراقلیتوس نے کہا کہ "ہر شے تغیر میں ہے" یہ دونوں مقولے تجربے پر مبنی ہیں ایک باطنی تجربے پر اور دوسرا خارجی تجربے پر۔ لیکن ہربارٹ ان دونوں کو قطعی قرار نہیں دیتا۔ وہ ایک تیسرا مسئلہ پیش کرتا ہے جسے وہ مسئلۂ عرضیت (Inherence) کہتا ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد صفات کیسے ہو سکتے ہیں۔ انا کا تصور بھی اسی عنوان کے تحت میں آجاتا ہے کیونکہ اس کی نسبت بھی یہی تصور کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر ایک داخلی کثرت ہے موجودہ اشیاء کی کثرت Reals کو فرض کرنے کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم تغیر اور اشیا کے تعددِ صفات کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں ہربارٹ کے نزدیک توجیہ کے معنی تناقضات کو رفع کرنا ہے۔ ہر شے ہے جو وہ ہے۔ اسی لئے جب تجربہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے میں کسی نئی صفت کا ظہور ہوا ہے تو ہم کو اس کی توجیہ کے لئے اس شے سے باہر جانا پڑے گا اور ایک یا زیادہ اور ہستیوں کو فرض کرنا پڑے گا جن کے ساتھ ہمارا اور اس شے کی نسبت قائم کر سکے۔ وجود الف کے پہلے اور دوسرے ظہور میں فرق اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ ہم اب وجود الف کو وجود ب سے ملا کر سوچ رہے ہیں دراصل الف میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی فقط وجود ب کے ساتھ ہمارے ذہن میں الف کی نسبت قائم ہو گئی ہے الف الآن کما کان موجود ہے گو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدل گیا ہے۔ ہربارٹ کے نزدیک اصولِ تعلیل کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شے عمل کرنے کی وجہ سے بدل نہیں جاتی۔ علت و معلول کی نسبت زمانے سے ماورے ہے۔ عمل جو تغیر کا نام ہے اس لئے وقوع پذیر ہوتا ہے کہ ہم ایک شے کی دوسری شے سے کوئی نسبت قائم کر لیتے ہیں اور جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی

شئے کے بہت سے صفات ہیں تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم ایک شے کی بہت سی اشیاء کے ساتھ اضافت قائم کرتے ہیں، ب کے ساتھ ملنے سے الف۔ اور معلوم ہوتا ہے اور ج د وغیرہ کے ساتھ ملنے سے اور ایک ہی شے روشنی اور اندھیرے میں مختلف معلوم ہوتی ہے اور کان اور آنکھ کو الگ الگ طرح محسوس ہوتی ہے۔ تناقضات کو رفع کرنے کے لئے ہربارٹ نے جو طریق استدلال اختیار کیا اس کا نام اس نے طریق اضافات (Method of relation) رکھا۔ تجربے سے ہم کو جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ کسی شے کا حقیقی وجود نہیں ہوتا بلکہ حقیقی وجودوں کے باہمی اضافات ہوتے ہیں خود ان وجودوں کے لئے یہ اضافات غیر ضروری اور عارضی ہوتے ہیں۔ الف اس سے بے نیاز ہے کہ ہم اس کا مقابلہ ب سے کریں یا ج سے۔ ہمارا نسبت قائم کرنا یا مقابلہ کرنا ایک عارضی اور حادث نقطۂ نظر ہے۔

اگرچہ ہربارٹ نے کانٹ کے خلاف یہ کوشش کی کہ مظاہر سے اعیان اشیاء کا انتاج کیا جائے لیکن وہ بھی در اصل اسی نتیجے پر پہنچا کہ مظاہر اور اعیان میں بہت بڑا تضاد ہے۔ اپنی کتاب "نفسیات بحیثیت علم" (Psychologie als Wissenschft) میں ہربارٹ کہتا ہے کہ شہود وجود کی لازمی صفت نہیں اور عالم حسی کی ہر صحیح توجیہ میں شہود کو وجود کے لئے محض حادث قرار دینا پڑے گا۔ شہود اور وجود کی ماہیت بالکل الگ الگ ہے اصل حقیقت بین تکون اور تغیر نہیں وہ نہ گھٹتی ہے نہ بڑھتی ہے اور پوری طرح قانون عینیت کے تابع ہے۔ وہ ہے جو کچھ ہے اور اس کو کسی ترقی کی ضرورت نہیں۔ ہستیوں کی ایک کثرت موجود ہے اسی لئے ہم کو جو ترکیب اور مقابلے پر مجبور ہیں صفات متغیر اور مرکب معلوم ہوتے ہیں۔ ہر مخصوص وجود تمام دیگر وجودوں سے آزاد ہوتا ہے۔ ہربارٹ کی تمام کوشش کے خلاصے کو دو قضیوں میں بیان کر سکتے ہیں (۱) عالم وجود میں واقعات یا حوادث نہیں ہوتے (۲) وجود میں کسی قسم کا تسلسل نہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ہربارٹ ہستیوں کے تناقض کو رفع کرتے ہوئے تمام متناقضات کو ہمارے تصورات و افکار کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اگر ہستیوں کے عالم میں کوئی واقع نہیں ہوتا تو ہمارے افکار میں سب کچھ ہوتا ہے جہاں متناقضات پیدا ہوتے اور رفع ہوتے ہیں۔ ہربارٹ نے خود اس اضطراب کو محسوس اور بیان کیا ہے جو مسائل کے حل طلب ہو لئے سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ باطنی حوادث محض نمود ہیں چونکہ ہربارٹ کی نفسیات کی بنا نہ صرف تجربے پر تھی بلکہ مابعدالطبیعیات پر بھی اس لئے یہ نتیجہ لازمی تھا باایں ہمہ ہربارٹ کو انتہا درجے کا موجودی (Realist) سمجھنا ایک غلطی ہوگی۔ اس کے نزدیک ہستیوں کی اصل ماہیت کی نسبت ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا اس لئے ہم یہ نہیں جان سکتے کہ وہ مادی ہیں یا روحی۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہربارٹ کی تغیرناپذیر ہستیاں بہ نسبتِ ارواح مادیت کے ذرات کے زیادہ قریب ہیں مزید براں مابعدالطبیعیاتی تصوریت کے خلاف ہربارٹ خود کہتا ہے کہ ہستیوں کی اصلی ماہیت کے تعین میں باطنی تجربے کو خارجی تجربے پر کوئی خاص تفوق حاصل نہیں۔ باایں ہمہ وہ ذہنی مظاہر کی تمثیلات استعمال کرتا ہے۔ مثلاً وہ اعیان کی عینیت کے تحفظ کی نسبت ذکر کرتے ہوئے تحفظ ذات کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن تحفظِ ذات وہیں ہو سکتا ہے جہاں کوئی ہستی دوسری ہستی کی مزاحمت محسوس کرے اور اس پر غالب آکر اپنی ذات کو بچائے۔ بالفاظ دیگر کوئی کام اور مقصد اس کے سامنے ہو۔ مگر یہ سب چیزیں حوادث اور واقعات ہیں تحفظِ ذات وجود مطلق نہیں بلکہ فعلیت ہے۔ اعیان کا تحفظِ ذات خاص طور پر ان ہستیوں میں نمایاں ہوتا ہے جن کی طرف ہم قوت اور زندگی منسوب کرتے ہیں اور جو احساسات کی صورت میں ہمارے اندر شعور اختیار کرتی ہیں۔ ہربارٹ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ تحفظِ ذات کی ایک ہی مثال تک ہماری رسائی ہے اور وہ ہمارے اپنے احساسات ہیں۔ سو یہ امر بالکل صاف ہے اور اس کے نہایت ذہین شاگرد

دروبشس (Drobisch) نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ ہربارٹ اپنے رنگ میں اعیان کو ہماری نفسی کیفیتوں کی مماثلت سے تصور کرتا ہے۔ لیکن حسبِ ذیل متناقضات اس کے نظام میں باقی رہ جاتے ہیں (۱) ہمیں نمو سے وجود کا استناج کرنا پڑتا ہے حالانکہ نمو وجود کے لیئے عارضی اور حادث ہے (۲) عینِ شئے غیر متغیر ہے لیکن تحفظِ ذات میں کوشاں بھی ہے۔

اس کی مابعدالطبیعیات اور اس کی نفسیات میں جو تناقض پیدا ہوتا ہے ہربارٹ اس کو اس بنا پر برطرف کر دیتا ہے کہ مابعدالطبیعیات کو جو ہمارے تجربے کے تصورات کی جانچ کرتی ہے نفسیات کی بھی اساس بننا چاہیئے۔ نفسیات کو اپنی تعمیر مابعدالطبیعیات اور تجربہ دونوں پر قائم کرنی ہے اور انا کا مسئلۂ عرضیت و تغیر کے مسائل کی ایک مخصوص صورت ہے اس لیئے انھیں مسائل کے ساتھ یہ بھی حل ہو جاتا ہے۔ روح بھی دیگر اعیان کی طرح ایک عین (Real) ہے اور اس کے افکار و احساسات اس کے تحفظِ ذات کے اظہارات ہیں جب ایک روح کو دوسری روح کے مقابلے میں اپنی ذات کو قائم کرنا پڑتا ہے تو احساس پیدا ہوتا ہے۔ ہربارٹ کا فلسفہ بھی روحیت ہی پر ختم ہوتا ہے جو کارٹیزی شکل سے صرف اسی لحاظ میں مختلف ہے کہ اس کا یہ دعوی ہے کہ جن ہستیوں کے درمیان تعامل واقع ہوتا ہے وہ اپنی نوع میں ایک دوسری سے مختلف نہیں۔

ایک نفسی عین کو فرض کرنے کی ضرورت اس لیئے پیدا ہوتی ہے کہ ہمارے تصورات ہمیشہ باہم وابستہ ہوتے ہیں اور ان کا ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل ہوتا ہے۔ جب ان کا تعلق بہت قریبی ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں بسا اوقات وہ مختلف الانواع ہونے کی صورت میں خاص خاص گروہوں میں یکجا ہو جاتے ہیں بعض اوقات وہ ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں مثلاً جب وہ ہمجنس ہونے کے باوجود ایک دوسرے میں مدغم نہ ہو سکیں۔ یہ امر واقعہ کہ وہ ایک دوسرے پر عمل کیئے بغیر الگ نہیں رہ سکتے یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ کسی ایک ہی

ہستی کے تحفظِ ذات کے مختلف اظہارات ہیں۔ ان کے اندر ایک واحد تعلیمت
بنانے کا مستقل میلان پایا جاتا ہے۔ تجاذب اور باہم آویختگی سے ایک مجموعی
قوت پیدا ہوتی ہے جس کو ہم اپنا انا کہتے ہیں (جو کوئی اصل نہیں ہے بلکہ نتیجہ ہے)
اور جس سے یہ متعین ہوتا ہے کہ ہم مستقبل میں کیا قبول کرینگے اور کیا رد نفسی وجود
صرف انھیں افکار کا ہوسکتا ہے جو غالب گروہ تصورات کے ساتھ ملکر ایک
ہوسکیں (Apperception) کسی شخصیت کی سیرت کا تعین اسی حکمران گروہ
تصورات سے ہوتا ہے۔

ہربارٹ کی نفسیات کی خاص اہمیت یہ ہے کہ وہ جزئیات یعنی
احساسات وافکار کو تمام نفسی مظاہر کی بنا قرار دیتا ہے۔ ایسا کرنے میں
وہ وہی راہ اختیار کرتا ہے جو ہیوم اور ہارٹلے نے اختیار کی تھی اور جس کو
ہربارٹ کی نفسیات کے کچھ سال بعد پھر انگلستان میں جیمز مل نے اختیار
کیا ہربارٹ اس نفسیاتی میلان کا ایک نہایت سربرآوردہ نمائندہ ہے
جس کی رو سے متعدد عناصر نفسی حیات نفسی کی اساس ہیں اور وحدتِ شعور
ان کے باہمی تعامل کی پیداوار ہے۔ انگریز جسے ائتلاف یا تلازم کہتے ہیں
(Association) اسے ہربارٹ تجاذب یعنی تلازم بالتشابہ اور تلازم
بالقران کہتا ہے۔ ہمیں ہمیشہ اس کا شکر گذار ہونا چاہیئے کہ اس نے نفسی
ملکات (Faculties) کو جو ابھی کانٹ میں بھی باقی تھے چھوڑ کر بسیط عناصر
کو اختیار کیا اور اس امر کا تقاضا کیا کہ نفسی مظاہر کی توجیہ ان عناصر کے
باہمی تعامل کے معین قوانین سے ہونی چاہیئے۔ نفسیات کو اس کی اور اس
کے اسکول کی تصنیفوں سے بہت فائدہ پہنچا ہے لیکن ایک جوہر روح کو
فرض کر لینا اس نظریہ سے بالکل متناقض معلوم ہوتا ہے اور اس کے افکار
میں یہ تضاد باعث تعجب ہے۔ اگر اپنی نفسیات کی بنا مابعد الطبیعیات پر
رکھنے کی بجائے وہ محض تجربے پر اس کی تعمیر قائم کرتا تو اس تجربی امر میں
کہ شعور کے اندر کوئی غیر مربوط کثرت نہیں ہے اس کو شعوری زندگی کی ایک
اساسی کیفیت معلوم ہو جاتی اس کو پھر بالتفصیل یہ بتانا پڑتا کہ کس طرح یہ

اساسی خصوصیت (یعنی شعور بحیثیت ایک ترکیبی فعلیت کے) نفسیاتی قوانین میں منکشف ہوتی ہے لیکن وہ نفسیاتی اجزائیت میں پھنس کر رہ گیا اور تجربے کے خلاف یہ نظریہ قائم کیا کہ ہر تصور میں ابداً قائم رہنے کا میلان ہے اس میں دوسری خامی یہ ہے کہ جن عناصر کے تعامل سے وہ شعور کے اندر ہر شے کی توجیہ کرنا چاہتا ہے وہ محض وقوفی عناصر ہیں تاثر اور ارادہ اس کے نزدیک تصورات کے باہمی اضافات کی پیداوار ہیں۔ تاثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک تصور دوسرے تصورات کی طرف سے تنگی محسوس کرتا ہے اور آزادانہ حرکت نہیں کر سکتا۔ خواہش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ایک تصور مزاحمتوں کے مقابلے میں غالب آتا جاتا ہے اور دوسرے تصورات کو کہیں ابھار کر اور کہیں دبا کر اپنے مطابق کرنا چاہتا ہے۔ نفسیاتی مشاہدہ ہربارٹ کے اس نظریہ کی تائید نہیں کرتا کہ علم کے مقابلے میں تاثر اور ارادہ ثانوی چیزیں ہیں۔

ہربارٹ کی یہ خواہش تھی کہ کثرت کو بنیاد شعور قرار دے کر نفسیات کو ایک ارتقائی علم بنادے اس نے وحدت شعور کو محض ایک پیداوار قرار دیا اور تاثر و ارادہ کو تصورات کی کشمکش کا نتیجہ بتایا۔ اس کی نفسیات کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نفسیات کو تجربہ اور مابعدالطبیعیات کے علاوہ ریاضیات پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ وہ اس وجہ سے اس کو ممکن سمجھتا تھا کہ تصورات کی وضاحت میں کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے یا بقول اس کے وہ ابھرتے اور ڈوبتے رہتے ہیں اور یہ اتار چڑھاؤ ان کی باہمی نسبت سے ظہور میں آتا ہے وہ اپنی ریاضیاتی نفسیات میں تصورات کی باہمی مزاحمت کے قوانین کو متعین کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو مشکل یہ آن پڑتی ہے کہ شعور کے اندر تصورات کی قوت کو طبیعی قوتوں کی طرح مکانی حرکت کے ذریعے سے ناپ نہیں سکتے۔ تصورات کا صعود و نزول محض ایک استعارہ ہے۔

نفسی میکانیت کی پیمائش کے لئے کوئی پیمانہ نہیں ہے کسی ایسے معیار

کی عدم موجودگی میں ہربارٹ اس اساسی اصول سے ابتدا کرتا ہے کہ کسی ایک لمحہ میں شعور کے اندر باہمی مزاحمت کے بعد تصورات کی مجموعی قوت اقل قلیل ہوتی ہے کیونکہ تمام تصورات اپنے آپ کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا ریاضیاتی تعین ہونا چاہیے کہ یہ اقل قلیل مزاحمت یک وقت کوشاں تصورات میں کس طرح تقسیم ہونی چاہیے اس سمت تحقیق کی دلچسپی کے باوجود ہربارٹ کو یہ کامیابی نہ ہوئی کہ وہ اس طرح سے حاصل کردہ نتائج کو مطالعۂ باطن سے حاصل کردہ واقعات کے مطابق بنا سکے۔ اس کا اساسی اصول ہی صحیح نہیں اس کی صحت کا دارومدار اس مفروضہ پر ہے کہ تصورات آزاد قوتیں ہیں لیکن شعوری زندگی اگر ایک ترکیبی فعلیت پر مشتمل ہے تو اس کے اندر کسی جزئی عنصر کی کوئی آزادانہ قوت نہیں ہو سکتی۔ شعور کے اندر کسی ایک عنصر کے قیام و قوت کا مدار اپنی ذاتی قوت پر نہیں بلکہ اس مجموعی قوت پر ہے جو شعور اپنی ترکیبی فعلیت میں اس کو بخش سکے۔ ترکیب جس قدر قوی ہو اسی قدر متخاصم تصورات کو وہ اپنی وحدت کے اندر داخل کر سکتی ہے اس کی وجہ ایک حد تک تو یہ ہے کہ فقط تصورات ہی شعور کے عناصر نہیں کسی کیفیت تاثر کی وجہ سے ایک تصور کو زیادہ قوت حاصل ہو سکتی ہے بہ نسبت اس کے جو اس کو اس تاثر کے بغیر محض تصورات کے باہمی تعلق سے حاصل ہو سکتی۔ انہیں خامیوں کی وجہ سے ہربارٹ کے اسکول نے اس کی ریاضیاتی نفسیات کو عملاً ترک کر دیا ہے یا کم از کم اس کو کوئی ترقی نہیں دی۔ اگرچہ ہربارٹ کی یہ کوشش غلط تھی لیکن اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کتنی قوت سے طلب صداقت کرتا تھا اور اس کو کس قدر راسخ اعتقاد تھا کہ مطابقت قانون روحی عالم کا بھی ایسا ہی خاصہ ہے جیسا کہ مادی عالم کا۔

ہربارٹ کے نزدیک کوئی اصول علم ایسا نہیں جس کے اندر توجیہ وجود اور ثبوت قیمت یکجا ہو سکیں اس لیے علم تعین (Science of evaluation) کو علم حقیقت اشیاء سے بالکل الگ رکھنا چاہیے علم تعین کو وہ وسیع ترین معنوں

میں جمالیات (Asthetics.) کہتا ہے) نظر اور عمل کی تفریق میں ہربارٹ کے اندر پھر کانٹ کا رنگ نمودار ہوتا ہے یہاں پر بھی وہ رومینٹک فلسفہ پر حملہ کرتا ہے جو اپنے اصول وحدت کو توجیہ وجود اور معیار تثمین کا جامع سمجھتا تھا۔ ان دونوں کی تفریق ہربارٹ کے لیئے اس لئے اور بھی ضروری تھی کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ نظری علوم کا مدار فقط اس مفروضے پر ہے کہ اعیان ثابتہ (Reals) ایک دوسرے سے بے تعلق موجود ہیں لیکن اس کے برخلاف قضایائے تثمین میں حقیقی وجودوں سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان کی باہمی نسبتوں سے۔ جب ہم کسی چیز کو خوبصورت یا بدصورت یا قابل تعریف یا شرمناک کہتے ہیں تو ہم یا اشیاء کے صفات کی باہمی نسبتوں پر غور کرتے ہوتے ہیں یا ایک ہی شخص کے مختلف میلانات کے باہمی تعلق پر یا مختلف انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبت پر۔ اخلاقی حکم عام جمالی حکم سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ محض شئے ثمین پر نہیں بلکہ کسی شخصیت کی علے الاطلاق قیمت پر لگایا جاتا ہے۔

اگر تصورات تجربہ کو گہری تنقیدی نظر سے دیکھنا ضروری ہے تو تصورات تثمین خصوصاً اخلاقی قیمت کی جانچ کا کام اس سے کم اہم نہیں ہم اکثر بغیر جانے بوجھے تثمینی حکم لگاتے ہیں اس سے غلط تلازمات پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے خالص اخلاقی محرکات کے علاوہ دوسری چیزیں اس میں خلط ملط ہو جاتی ہیں اس بات کو دریافت کرنے کے لئے کہ وہ کونسے عملی تصورات ہیں جو ہماری رہنمائی کرتے ہیں ہمیں ان سادہ اساسی نسبتوں پر روشنی ڈالنی چاہیے جو ہماری تثمین میں مضمر ہوتی ہیں جب کبھی ہم کسی شخص کے اعتقادات اور اس کے اعمال کے توافق یا عدم توافق پر کوئی واضح حکم لگاتے ہیں یا مختلف انسانوں کی مساعی پر جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق ہے کوئی فتوے دیتے ہیں تو کوئی عملی تصور بطور معیار ہماری نظروں کے سامنے ہوتا ہے ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ایک عقیدہ رکھتا ہے لیکن عمل کرتے ہوئے اس کا ارادہ کوئی دوسری راہ اختیار کر لیتا ہے۔ عقیدہ و عمل کی اس قسم کی نسبت کو ہم باطنی آزادی کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یا ہوسکتا ہے کہ ایک شخص میں اپنے معتقدات کے مطابق عمل

کرنے کے لئے کافی قوت نہیں یا اس کا عقیدہ ہی ابھی دھندلا سا ہے اس قسم کی حالت کو ہم تصورِ کمال کی روشنی میں ذلیل خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح مختلف انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبتوں پر حکم لگاتے ہوئے ہمارے احکام میں صواب عدل اور احسان کے تصورات مضمر ہوتے ہیں۔ ان احکام میں اسی وقت یقین اور کلی صحت ہوسکتی ہے جب کہ اشیاء منسوبہ کی نسبتیں خالص اور واضح ہوں اور تمام متضاد اغراض ان سے خارج ہوں عملی تصورات سے تخمین کا تعین اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ انفرادی اور اجتماعی ترقی ایک حد تک پہنچ چکی ہو یہ تصورات روح کے اندر اسی وقت ایک قوت بن سکتے ہیں جب کہ وہ قوی گروہ تصورات کے ساتھ وابستہ ہوں۔ کانٹ کا حکم اطلاقی سابقہ ترقی کی شہادت دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ عملی تصورات طبیعت کے اندر ہمیشہ ایک زبردست جبر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں جو شخص ان تصورات کو قائم کرسکتا اور ان کو اپنی روح کے اندر زندہ رکھ سکتا ہے وہ محسوس کرسکتا ہے کہ ان کی حکومت میں کس قدر نرمی پائی جاتی ہے۔

اخلاقی امور میں ہربارٹ اٹھارھویں صدی کے انگریزی مفکرین خصوصاً آدم سمتھ سے بہت متاثر تھا جس کا "غیر جانبدار شاہد" کا نظریہ ہربارٹ کے خیالات کے مطابق تھا لیکن اس کا خیال تھا کہ اخلاقی احکام کی کوئی گہری نفسیاتی توجیہ ضروری نہیں اور تمام تخمین سے وہ عملی مقصد کو خارج کردینا چاہتا ہے۔ انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبتوں کی قدر وقیمت کا اندازہ وہ موسیقی کی طرح کرنا چاہتا ہے۔ اس کی اخلاقیات جمالیاتی ہے اور وہ کہیں پر اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا کہ اخلاقی احکام جب خالص اور اعلیٰ ہوتے ہیں تو وہ ایک ارادے سے سرزد ہوتے ہیں اور کوئی عملی غرض یا مقصد ان کی بنا ہوتا ہے۔ باایں ہمہ ہربارٹ کی اخلاقیات کی یہ ایک خوبی ہے کہ اس میں ارادے کی نہایت اہم نسبتوں کا بیان اور ان کی تحلیل پائی جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ دینیات کے مقابلے میں اس نے اخلاقیات کے استقلال

کی حمایت کی ۔ یہ بات اس وجہ سے اور زیادہ قابل توجہ ہے کہ ہربارٹ سیاست اور مذہب کے معاملے میں قدامت پسند تھا۔ اعتقاد کے معاملے میں وہ پروٹسٹنٹ کلیسا کا رکن رہا۔ اپنے دینیاتی فلسفۂ مذہب کے باوجود وہ بڑے زور سے کہتا ہے کہ خدا کا تصور انسان کی نفسیات اور اخلاقیات پر ڈھالا گیا ہے اس لئے خدا کا صحیح تصور قائم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اخلاقی تصورات کو پاکیزہ اور خارجی محرکات سے آزاد رکھا جائے ۔ ہربارٹ کا نظری فلسفہ اس کی دینیات سے بالکل بے تعلق ہے اس لئے اس کے فلسفۂ مذہب کا اس کے دوسرے خیالات سے کوئی قریبی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے نفسیاتی نظریات کا تھوڑا سا اثر اسکے فلسفۂ مذہب پر اس امر پر زور دینے سے مترشح ہوتا ہے کہ مذہبی تصورات کی صورت اور معنی اس قسم کے ہونے چاہئیں کہ وہ انسانوں کے نفوس پر حاوی ہوسکیں اور ایک وسیع و غالب گروہِ تصورات قائم کرسکیں ۔

فریڈرش اڈوارڈ بینکیے

(Friedrich Edward Beneke)

ہربارٹ کے نام ۲۲ مئی ۱۸۲۴ء کے ایک خط میں بینکیے لکھتا ہے ،

"ایک دوسرے سے الگ آزادانہ طور پر ہم دونوں اُس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اگر نفسیات ان مسائل کو حل کرنا چاہتی ہے جو اب پیدا ہوگئے ہیں تو اس میں کامل اصلاحی تغیر ہونا چاہیئے "۔ لیکن یہ دو مفکر اس امر میں متفق نہیں تھے کہ نفسیات کو کیا کرنا چاہیئے۔ دونوں اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفسیات کا یہ خاص کام ہونا چاہیئے کہ کانٹ اور اس کے بعد فریس جن کو صُوَر کہتے ہیں ان کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ نفسی اعمال کا نتیجہ ہیں اور ذہن میں پہلے سے موجود نہیں ہوتے۔ بینکیے ہربارٹ سے بھی زیادہ ان کو ذہنی پیداوار خیال کرتا ہے جن کے مآخذ اور ارتقا کی توجیہ نفسیاتی قوانین کے مطابق ہونی چاہئے۔

لیکن فرق یہ ہے کہ ہربارٹ نفسیات کی بنیاد تجربہ اور مابعد الطبیعیات دونوں پر رکھنا چاہتا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت وجود کی تحقیق کو نفسیاتی تحقیق پر مقدم رکھتا تھا لیکن بینکے کہتا ہے کہ نفسیات تمام فلسفے کی بنیاد ہے کیونکہ تمام دیگر فلسفیانہ علوم کے تصورات نفسی پیداوار ہیں جو نفسیات کو وہ ایک تجربی علم قرار دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفے کا کام ایک نظریۂ کائنات قائم کرنا ہے لیکن اس کا قریبی معروض حیاتِ شعور ہے کیونکہ سب سے زیادہ ہمیں اسی سے دلچسپی ہے اور وجود کا یہی ایک پہلو ہے جس کو ہم بلاواسطہ جانتے ہیں کیونکہ مادی پہلو ہم کو فقط شعور کے واسطے سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں بلند ترین مسائل پر بحث کرنے سے پہلے نفس انسانی کی قوتوں کا تنقیدی امتحان لازمی ہے۔ تجربی نفسیات کو تمام فلسفے کی بنیاد قرار دینے میں بینکے انگریزی سکول سے مشابہت رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ میں لاک کا پیرو ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ فقط جرمنی ہی میں لوگ اس سے ناواقف ہیں کہ نفسیات اور اس کے ساتھ تمام فلسفہ تجربے پر مبنی ہے اسی لئے ہم دوسری قوموں سے جو بیکن لاک اور ہیوم سے سیکھنے پر آمادہ رہی ہیں، فلسفے میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ کانٹ بھی تجربی طریقے پر قائم نہیں رہتا اور جونہی وہ تنقید سے ترکیب و تعمیر کی طرف بڑھتا ہے اس کو ترک کر دیتا ہے۔ اس کے متخیل تابعین نے اپنی قابلیتوں کے باوجود فلسفے کو نقصان ہی پہنچایا ہے ان لوگوں کی ہمت افزائی اس لئے ہوئی کہ کانٹ نے جو جوش اور شوق پیدا کر دیا تھا وہ اُن کے کام آیا۔ یہ تمام تخیلی دور تاریخ تمدن کا ایک مظہر ہے ان بلند نظامات کے لئے تردید کی نہیں بلکہ تاریخی توجیہ کی ضرورت ہے۔

جب بینکے نے فلسفے کی نسبت عام طور پر اور اپنے معاصرانہ فلسفے کی نسبت خاص طور پر یہ خیالات ظاہر کئے تو وہ اپنی ابتدائی جنگیں لڑ چکا تھا اور اپنی نہایت اہم تصانیف شائع کر چکا تھا۔ اپنی طالبعلمی کے زمانے میں وہ زیادہ تر فریس اور شلائر ماخر سے متاثر تھا اس کے خیالات کی

صورت پذیر ہی میں کسی قدر یعقوبی کا بھی حصہ تھا کیونکہ اس نے بلاواسطہ مشاہدہ کی اہمیت پر زور دیا تھا لیکن یعقوبی کا تحلیل اور ثبوت سے گریز کرنا اس کو بُرا معلوم ہوتا تھا۔ بائیس برس کی عمر میں اصلاح فلسفہ کی ایک تجویز اس کے ذہن میں آئی اس کا خیال تھا کہ فلسفہ پیچیدہ تخیلات میں مبتلا ہو گیا ہے اور اس بیماری سے اس کو نجات ملنی چاہیے اسی سال ۱۸۲۰ء میں وہ جامعۂ برلن میں شریک ہو گیا۔ چند چھوٹے چھوٹے رسالوں میں اس نے مقصد نفسیات اور اس کے طریق تحقیق پر بحث کی اور یونیورسٹی میں ابتدائی معلم کی حیثیت سے اس نے کچھ درس بھی دئیے جن میں بہت سے لوگ شریک ہوتے تھے۔ طبیعیات الطوار (Physik der Sitten 1820) کے شائع ہونے کے بعد جو کانٹ کی مابعد الطبیعیات اطوار، (Metaphysik der Sitten) کے مقابلے میں لکھی گئی تھی، اس کا نام معلموں کی فہرست میں سے کاٹ دیا گیا اور کئی بار کوشش کرنے کے باوجود ارباب حل و عقد نے اس کو اس کارروائی کی کوئی وجہ نہ بتائی۔ اہیر جامعہ نے جو ہیگل کا ایک مربی تھا اس سے فقط اتنا کہا کہ جو فلسفہ ہر شے کو کسی اصل مطلق سے اخذ نہیں کرتا وہ فلسفہ کہلانے کا مستحق نہیں۔ بینیکے کو خود یہ یقین تھا کہ ہیگل کو یہ برا معلوم ہوتا ہے کہ فریس اور شلائر ماخر کا شاگرد جامعہ میں معلم ہو اس لئے اس نے اس کے خلاف سازش کی ہے اور اس کی برطرفی اسی کے اشارے سے عمل میں آئی ہے۔ شاید بینیکے کی کتاب کے عنوان سے یہ معلوم ہوا ہو کہ وہ مادیت کی تعلیم دیتا ہے حالانکہ لفظ (Physik) "طبیعیات" کے استعمال سے اس کی مراد فقط یہ تھی کہ ایک فطری اور تجربی اساس قائم کی جائے۔ تاریخ اخلاقیات میں یہ کتاب بہت اہم ہے کیونکہ یہ اس نظریہ کی حمایت کرتی ہے کہ اخلاقیات کو نفسیاتی بنیاد پر قائم ہونا چاہیے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ اخلاقیاتی احکام کا ماخذ یہ ہے کہ انسان اس پر غور کرتا ہے کہ کس طرح انسانی اعمال خواہ وہ ہمارے ہوں خواہ دوسروں کے مختلف تاثرات کی تحریک کا باعث ہوتے ہیں۔ بینیکے اخلاقی احکام کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ شلائر ماخر

ایمانی معتقدات کو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس امر میں وہ شلائر ماخر کے خطبات سے متاثر ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یعقوبی کی پیروی میں اور کانٹ کے مطلق اور کلی اخلاقی حکم کے برخلاف بینیکے انفرادی حالتوں میں خطا و ثواب کی نسبت جزئی اور انفرادی فیصلوں کا قائل ہے۔ اس کے وہ پیشرو جو کانٹ کے پیرو تھے اخلاقی قیمت کو نتائج اعمال سے بالاتر سمجھتے تھے اور اخلاقیات کو زیادہ تر نفسی خیال کرتے تھے لیکن بینیکے بڑے زور سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ اخلاقی احکام اور اعمال کی قدر و قیمت کا تعین فقط اسی طرح ہو سکتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ زندہ ہستیوں کی مسرت اور اندوہ پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے۔ اور اخلاقی حکم قانونی حکم سے اس لحاظ سے مختلف ہوتا ہے کہ اخلاقی حکم میں اولاً یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس قسم کا انداز طبیعت ایک عمل کا محرک ہوا۔ اگرچہ بینیکے نے اپنی حمایت اور مخالفوں کے جواب میں بہت معقول باتیں شائع کیں لیکن جامعۂ برلن میں اس کو درس دینے کی ممانعت ہو گئی۔ اس کے بعد چند سالوں تک وہ گوٹنگن میں کام کرتا رہا جہاں اس نے ۲۶-۱۸۲۵ء میں ایک منکسرانہ عنوان (Psychologische Skizzen) نفسیاتی خاکے کے تحت میں اپنی نہایت اہم تصنیف شائع کی اس کے بعد دوبارہ اس کو جامعۂ برلن میں جگہ دی گئی ہیگلیت کی حکمرانی سے بے بس ہو جانے کی وجہ سے اس کو باقاعدہ پروفیسری نہ ملی لیکن نفسیات نظریۂ تعلیم اور اخلاقیات پر وہ بہت کچھ لکھتا اور پڑھاتا رہا خاص طور پر تعلیمات پر اس کی تصنیفیں بہت وسیع حلقوں تک جا پہنچیں وہ یکم مارچ ۱۸۵۴ء کو ڈوب کر مر گیا۔ غالباً طویل بیماری اور اندوہ سے مغلوب ہو کر اس نے کسی وقت مخبوط الحواس ہو کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔

ہربارٹ شعوری زندگی کو مخصوص اور متعدد عناصر کی میکانکی پیداوار ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن بینیکے کا نفسیاتی نظریۂ حیاتیات کا انداز رکھتا ہے۔ وہ شعوری زندگی کو ان جراثیم یا میلانات کی پیداوار قرار دیتا ہے جنہیں وہ ملکاتِ اولیہ کہتا ہے (Urvermogen) ملکاتِ احساسات

و حرکت ۔ اس کے برعکس ہربارٹ نفس کو لوح سادہ سمجھتا ہے جب تک کہ دوسرے اعیان (Reals) اس کے ساتھ تعلق پیدا کر کے اس کے اندر تحفظِ ذات کی تحریک پیدا نہ کریں ۔ ملکاتِ اولیہ تحریکِ باطن اور طلب کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جو غیر ارادی طور پر ایسے ہیجانات تلاش کرتے ہیں جو ان کی ترقی میں معاون ہو سکیں ۔ خارجی تجربات کے اثر سے نئے ملکات پیدا ہوتے رہتے ہیں کیونکہ پہلے ہیجانات بالکل ناپید نہیں ہوتے بلکہ ایسے اثرات اور میلانات چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے ہیجانات کے ساتھ مل کر نئے نتائج پیدا کرتے ہیں اس طرح سے شعوری اور غیر شعوری زندگی کا باہمی تعامل برابر جاری رہتا ہے ۔ ملکہ (Faculty) سے بینیکے کی مراد فقط وہ غیر شعوری باطنی اسباب ہیں جو ابتدا ہی سے موجود ہوتے ہیں اور بعد ازاں ہر قدم پر خارجی تجربات کے ساتھ مل کر عمل کرتے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اچھی طرح یہ امتیاز نہیں کر سکتے کہ ہمارے تجربے میں خارج کا حصہ کتنا ہے اور باطن کا کتنا ۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ خارج اور باطن کا مسلسل تعاون واقع ہوتا ہے ۔ شعوری اور غیر شعوری عناصر کے باہمی تعلق کی بینیکے نے نہایت دلچسپ تحقیق کی ہے ۔ اس کی بڑی تصنیف میں اور نفسیاتی امور کے علاوہ اس بات کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ نسبتِ تضاد کی تاثر کے لئے کیا اہمیت ہے اور نفسی عناصر میں یہ ایک میلان ہے کہ وہ اپنی کیفیت کو تمام نفس پر پھیلا دیتے ہیں چونکہ اس قدر مختلف عناصر و قوانین سے حیاتِ شعور کی ترقی کا تعین ہوتا ہے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اعلےٰ مدارج ادنےٰ مدارج سے اس قدر مختلف ہو جاتے ہیں کہ پھر ادنےٰ مدارج سے ان کی توجیہ ناممکن معلوم ہوتی ہے جس طرح بیج سے ثمر اور درخت کا کچھ پتہ نہیں چلتا اسی طرح نفسی زندگی کی اعلےٰ صورتیں ادنےٰ مدارج میں دریافت نہیں ہو سکتیں ۔ یہ اعلےٰ صورتیں نفس کے اندر نہ حضوری ہوتی ہیں اور نہ خارج سے اس میں داخل ہوتی ہیں نفس جب اپنے مخصوص قوانین کے ماتحت ترقی پاتا ہے تو

دوران ارتقا میں یہ اعلے صورتیں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ یہ نہایت دلچسپ کام ہوگا اگر کوئی یہ تحقیق کرے کہ اس کا ایک طرف قدیم نفسیات خصوصاً ہیوم اور ٹیٹنز (Tetens) سے اور دوسری طرف نہایت جدید نفسیات سے کیا تعلق ہے۔

اپنی نفسیات کا حیاتیاتی انداز ہمیشہ بینیکے کے پیش نظر نہیں رہتا تھا تخیلی فلسفہ کے خلاف نفسیاتی تحقیق کی حمایت میں اس نے نہ صرف فکرِ تجریدی بلکہ خارجی تجربہ کو بھی قربان کر دیا اور باطنی تجربے کی نسبت مبالغہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ باطنی تجربہ خارجی تجربے کی نسبت بہت زیادہ واضح اور یقینی ہوتا ہے اور باطنی تجربے میں ہم انفرادی عناصر کا باہمی تعامل دریافت کر سکتے ہیں اس کے اندر یہ مفروضہ پنہاں معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی پیداوار میں ان عناصر کو دیکھ سکتے ہیں جن سے وہ مرکب ہے لیکن یہ مفروضہ اس نظریہ کے منافی معلوم ہوتا ہے جس پر بینیکے نے بجا طور پر ایک دوسری جگہ زور دیا ہے کہ عناصر اور ان کے مرکبات میں کیفیت کا اختلاف ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے "ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ترکیب بھی ایک چیز ہے اور خواہ اس میں عناصر کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہ ہو لیکن اس مجموعے میں جو ایک عضوی ربط ہے وہ اس کو ہر عنصر سے الگ بنا دیتا ہے اور اس میں ایک ایسی کیفیت پیدا کر دیتا ہے جو ان عناصر کو محض یک جا رکھ دینے سے کبھی پیدا نہ ہوتی"۔ ہر ایسے عضوی مرکب میں (مثلاً جب ایک نیا ملکہ پیدا ہوتا ہے) ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو مطالعۂ باطن سے منکشف نہیں ہوتی۔ صرف یہی نہیں بلکہ تمام فطرت میں نئے صفات کے پیدا ہونے سے نہایت اہم مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ بہ نسبت باطنی فطرت کے خارجی فطرت میں ہم نہایت وضاحت سے ان اسباب کا مطالعہ کر سکتے ہیں جن کے ماتحت نئے صفات ظہور میں آتے ہیں۔

بینیکے نے نفسیات کو ایک مکمل سائنس سمجھ لینے میں بہت مبالغہ کیا۔

اس کی وجہ یقیناً یہی تھی کہ وہ اس کو فلسفے کے لئے اساسی علم قرار دے کر نہایت اہم سمجھتا تھا۔ نفسیاتی مشاہدہ ہمیں وجود کی ماہیت کا پتہ دیتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کے اصول بھی نفسیات ہی سے لئے گئے ہیں چونکہ ہم اپنے باطنی تجربہ میں ہستی کے ایک حصے سے جیسا کہ وہ فی ذاتہ ہے آگاہ ہوتے ہیں اسی لئے ہستی کا جو حصہ ہمارے لئے خارجی یا مادی ہے وہ بھی ہم کو ہماری اپنی ذات کی مماثلت سے متصور ہوتا ہے اور ہم نفسی عالم کے قوانین کو مادی فطرت کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ بینیکے کا فلسفۂ فطرت شیلنگ کے فلسفۂ فطرت سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ بینیکے نفسی اور مادی عالموں کے درمیان فقط ایک مماثلت کو فرض کرتا ہے اور شیلنگ کی طرح ان کے ایک اور ہم ذات ہونے کا قائل نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ شیلنگ کا خیال تھا کہ اس کی تصوریتی تاویل میکانکی نظریۂ فطرت کی جگہ لے سکتی ہے جو اس کے نزدیک غلط تھا لیکن بینیکے تمام مادی مظاہر کی پوری پوری مادیتی توجیہ کی ضرورت اور اس کے جواز پر زور دیتا ہے۔ اس لئے تمام ذہنی بیماریوں میں وہ اس طریق تحقیق کو صحیح تسلیم کرتا ہے کہ ان کی توجیہ عضویاتی اور تشریحی طور پر کی جائے اگرچہ وہ نفسی علامات کی اہمیت پر بھی بہت زور دیتا ہے۔ اس امر میں وہ سپائنوزا کے خیال کی حمایت کرتا ہے اگرچہ بعض جگہوں پر اس کے خیالات ہربارٹ کے مماثل معلوم ہوتے ہیں اور ان کی بنا یہ مفروضہ ہے کہ دو غیر جنس عناصر کے باہمی تعامل کو سمجھنے میں جو مشکلات حائل ہوتے ہیں وہ اس طرح رفع ہو جاتے ہیں کہ یوں تصور کیا جائے کہ روح کا تعامل دراصل مادے سے نہیں بلکہ مادے کی تہ میں جو مماثل روح ہستی ہے اس سے ہوتا ہے۔ بینیکے اس مسئلے کی بنسبت وضاحت سے کچھ فیصلہ نہ کر سکا۔ جس طرح فلسفۂ فطرت میں از روئے تمثیل ہم اپنے آپ سے شروع کرکے تمام مادی ہستیوں کا ایک تدریجی نزولی سلسلہ فرض کرتے ہیں اسی طرح فلسفۂ مذہب میں ہم اعلے ہستیوں کو اپنے مماثل تصور کرتے ہیں کوئی مذہب خواہ کتنا ہی لطیف اور روحانی کیوں نہ ہو تشبیہ سے

بالاتر نہیں ہوتا۔ چونکہ انسان اور خدا کا فاصلہ بدرجہا زیادہ ہے بہ نسبت اس فاصلے کے جو کیڑے اور انسان کے درمیان ہے اور چونکہ میکانکی فطری علوم کی طرح فلسفۂ مذہب کے لئے کوئی یقینی علوم نہیں ہیں اس لئے مذہبی تصورات محض ایمان کا معروض ہو سکتے ہیں اور فلسفۂ مذہب کا یہ کام ہے کہ وہ مذہبی تصورات کے نفسیاتی ارتقا کی تحقیق کرے اور اس روحانی ضرورت کو دریافت کرے جو مذہب کے اندر تسکین حاصل کرنا چاہتی ہے مفصلۂ ذیل اقتباس میں ہیفکے کا فلسفۂ مذہب بربنائے نفسیات نہایت واضح اور دلچسپ طور پر بیان کیا گیا ہے "فلسفۂ مذہب کا یہ کام نہیں کہ وہ روایتی مذہبی معتقدات کو کسی پہلے سے یقین کردہ محدود معیار کے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ علم ذات کی گہرائیوں سے مواد حاصل کر کے اپنی تعمیر از سر نو قائم کرے اور ان تمام صورتوں کی تاویل کرے جن میں فوق الحس اثرات و واردات انسانی روح پر ہوتے رہے ہیں اور ہوتے ہیں۔ ان تمام صورتوں کو تسلیم کر کے اور ان پر تنقیدی نظر ڈالنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ تمام صورتیں ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں جو انسانی تہذیب کے آغاز سے لیکر ہمارے زمانے تک پہنچتا ہے اور ان کا ارتقا تدریجی ہوا ہے۔ یہ کام بھی نفسیات ہی کا ہے کہ وہ ان صورتوں کی تاریک کثرت پر روشنی ڈالے اور اس گتھی کو سلجھائے۔

نفسیات اور فلسفۂ فطرت، اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب میں اس مفکر نے جس کو کبھی زمانے نے پس پشت ڈال دیا تھا ایسے افکار کو پیش کیا جن کے لئے جرمنی کی رومینٹک متخیلانہ سرزمین موزوں نہیں تھی اور جن کو آئندہ نسلوں نے باروَر بنایا۔

رومینٹک تخیلات سے اثباتیت یا ایجابی ایمان کی طرف عبور

ہیگلی فلسفہ کی تنقید اور ہیگلی اسکول کا انحلال

ہیگل کی وفات (۱۸۳۱ء) پر جرمنی میں فلسفے کی حالت مفصلۂ ذیل تھی:-

ایک تخئیلی اسکول نے جو اعلیٰ درجے کے مفکرین نے قایم کیا تھا غلبہ حاصل کرلیا تھا اور انتقاد و تحقیق خصوصی کی طرف سے جو مخالفت تھی اس کے نمایندوں کی تعداد بہت قلیل تھی اس لئے جب رومینٹک فلسفہ کے ان نتایج کے خلاف جو ہیگل کے نظام سے حاصل ہوتے تھے تخئیلی فلسفہ کے اندر ہی علم بغاوت بلند ہوا تو یہ کوئی معمولی اہمیت کا واقعہ نہیں تھا اس کے بعد ایسے مفکرین پیدا ہوئے جو تخئیلی فلسفہ کو ترک کرنا نہیں چاہتے تھے لیکن ان کے نزدیک ہیگل کا نظام مکمل اور اتمامی نہیں تھا۔ انھوں نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ ہیگل کے اساسی تصورات کو قایم رکھتے ہوئے اس کے تمام نظام کو ایک بلند تر وحدت کی طرف مرتفع کردیں، بالفاظ دیگر اس کے ساتھ وہی سلوک کرنا چاہتے تھے جو ہیگل نے اپنے فلسفیانہ پیشرووں کے ساتھ کیا تھا۔ انھوں نے ہیگل کے فلسفے کی تکمیل کچھ تو تجربی علم سے کی اور کچھ ایجابی ایمان سے۔ شیلنگ نے جو ہیگل کی زندگی میں پیش پیش نہیں ہوا تھا اب ایسے فلسفہ کا اعلان کیا جس میں تخئیل کو تجربیت اور مذہب کے ساتھ ملاکر پیش کیا جائے گا اور ان میں کامل موافقت قایم کی جائیگی۔ فریڈرش ولہلم چہارم نے اس کو اسی غرض سے برلن بلایا کہ وہ ہیگلیت کی تردید کرے۔ شیلنگ نے

ایک سلسلۂ خطبات میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خالص عقلی طریقوں سے ہم فقط عام امکانات اور عام قوانین تک پہنچ سکتے ہیں لیکن حقیقت کے علم کے لیے جو ہمیشہ سادہ اور انفرادی ہوتی ہے، اس عمل ارادہ کی ضرورت ہے جو اس شخصی ضرورت سے سرزد ہوتا ہے جس کو نہ محض امکانات سے تسکین ہو سکتی ہے اور نہ عام قوانین سے۔ سابق عقلیتی فلسفہ سے اس علم کی طرف عبور کرنا جو ایمان اور ارادہ سے پیدا ہوتا ہے شیلنگ کے نزدیک سلبی فلسفہ سے ایجابی فلسفہ کی طرف عبور کرنے کا مرادف تھا۔ خدا کی شخصیت کے مسئلہ کی نسبت شیلنگ کی یہ رائے تھی کہ فقط ایجابی فلسفہ اس کو حل کر سکتا ہے۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس میں وہ ۱۸۰۹ء سے منہمک تھا اور جس کی طرف ہیگل کی وفات کے پہلے دہے میں تمام مفکرین کی توجہ منعطف رہی۔ ہیگل کا خیال تھا کہ اپنے فلسفۂ مذہب میں اس نے عقل اور ایمان میں توافق پیدا کر دیا ہے لیکن اس کی وفات کے بعد ہی یہ مسئلہ مبحوث فیہ ہو گیا کہ کہاں تک ہیگل کے فلسفے کی رو سے شخصی خدا اور شخصی بقا کو تسلیم کر سکتے ہیں۔ شیلنگ اور وہ مفکرین جو اس سے قریب ترین تھے خصوصاً وائسے (Veisse) اور فشٹے (صغیر) یہ کہتے تھے کہ ہیگل کا نظام ہمہ اوستی ہے۔ انھوں نے ایسی توحید کو پیش کرنا چاہا جو وحدت وجود کا انکار کرنے کی بجائے اس کو اپنے اندر لے لے اور اس کو ایک اعلیٰ تر قوت بنا دے انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تمام اساسی افکار آخر کار شخصیت کے تصور میں متمرکز ہوتے ہیں اور یہ تصور برترین حقیقت کا مظہر ہے۔ شیلنگ نے ۱۸۰۹ء میں اختیار پر جو رسالہ لکھا تھا اس کے افکار کو ترقی دے کر انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ایک لامحدود ہستی کی طرف ہی شخصیت کو منسوب کر سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سب کو اس امر کا اقبال کرنا پڑا کہ توحید کی بنا علم پر قایم نہیں ہو سکتی۔ سلبی دینیات سے ایجابی دینیات کی طرف شیلنگ کا عبور حقیقت میں علم سے ایمان کی طرف آنے کے مرادف تھا۔ فشٹے صغیر جس میں دینیاتی میلان عقلی مقاصد سے قوی تر تھا عامی دینیات کے تصور خدا کی طرف واپس آیا۔ وائسے نے جوان سب میں سے زیادہ عمیق اور نکتہ رس مفکر تھا، شلائر ماخر کی طرف رُخ کیا جس کے فلسفۂ مذہب کو اس نے نہایت دلچسپ طریقے سے آگے بڑھایا اور مذہبی تاثر اور اخلاقی فرائض کے گہرے تعلق کو قایم رکھا مذہب کی نسبت اپنے

جبری خیالات میں وہ اس منطقی نتیجے سے نہیں گھبراتا کہ جس خدا کی نسبت شخصیت منسوب ہو سکے وہ ضرور زمانے کے اندر ترقی پذیر بھی ہوگا اور اس پر زور دیتا ہے کہ ہستی کے تصوری مظروف میں حقیقی نسبت علت و معلول ہے لیکن وہ بھی تخئیلی توحید کو جس کو وہ علمی طور پر ثابت کرنا چاہتا ہے، آخر میں شخصی تاثر ہی کے حوالے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہی ایک قوت ہے جس سے ہم شخصی خدا کے قائل ہو سکتے ہیں اور اسی کے بل پر ہم منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں۔

کارل کرسچین فریڈرش کروزے (Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) کے فلسفیانہ مذہبی افکار بھی اسی قسم کی توحید کی طرف مائل تھے اس کے یہ خیالات اس کے نظریۂ صواب کے ساتھ ملا کر ("Urbild der Menschhiet " Dresden 1811 انسانیت کی اصلی تصویر) میں شائع کئے گئے ہیں۔ لیکن کروزے کو شخصیت کی اصطلاح پسند نہیں اور وہ خدا کی نسبت یہ لفظ استعمال نہیں کرتا۔ وہ اپنے نظریہ کو Panentheismus کہتا ہے اس لئے کہ بحیثیت ہستی مطلق کائنات خدا کے اندر ہے لیکن خدا کائنات میں ختم نہیں ہو جاتا کروزے کے فلسفے میں بعض بلند صفات کے ساتھ ساتھ متصوفانہ ابہام بھی پایا جاتا ہے فلسفۂ حقوق کے لئے یہ نظریہ خاص طور پر اہم ثابت ہوا کیونکہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ نوع انسان ایک عضوی کلیت ہے جو الٰہی اور ازلی وجود کی صورت پر بنائی گئی ہے اور اس کلیت کی زندگی صواب کی صورت میں ترقی پاتی ہے اس زاویۂ نگاہ سے ایک ایسا نظریہ قایم ہوا جو تصوریتی بھی تھا اور اصلاحی بھی یہ نظریہ ہیگل کے قدامت پسند نظریۂ صواب سے مختلف تھا اور اس کی وجہ سے حریت اور انسانیت کے تصورات کو خاص طور پر ترقی ہوئی۔ اس کے شاگردوں خصوصاً ہائنرش اہرنز (Heinrich Ahrens 1808-1874) کی محنت کی بدولت کروزے کے خیالات بہت وسیع حلقوں میں پھیل گئے اور نہ صرف جرمنی بلکہ ہسپانیہ اور بلجیم میں بھی ان کا اثر ہوا لیکن فلسفۂ مذہب کا مزید ارتقا شیلنگ اور ہیگل کے افکار اور ان کے نتائج سے متعین ہوا۔

ہیگل کے اپنے اسکول میں اس فلسفیانہ مذہبی مسئلے پر زور دینے کی وجہ سے تفریق پیدا ہو گئی۔ ہیگل کے بعض پیرووں نے کہا کہ اگر ٹھیک طور پر سمجھا جائے تو

ان کے استاد کا فلسفہ عام ایمان اور کلیسا کی تعلیم کے مطابق ہے۔ دوسروں نے کہا کہ اگر اس سے صحیح طور پر منطقی نتائج اخذ کئے جائیں تو وہ کلیسا کے عقائد کے بالکل منافی ثابت ہوتا ہے۔ سٹروس (Strauss) نے جو موخر الذکر گروہ میں تھا اس تفریق کو پارلیمنٹ کے یمین و یسار سے تشبیہ دی اور اس کے بعد ہیگلی یمین اور ہیگلی یسار کی اصطلاح عام طور پر استعمال ہونے لگی۔ یساری گروہ کے لوگ اکثر نوجوان ہیگلی بھی کہلاتے تھے۔ یمنی گروہ کے خاص نمایندے Rosenkranz و Goschel اور Erdmann (گوشل روزن کرانز اور ارڈمن) تھے۔ یساری گروہ جو ارتقائے فکر کے لئے زیادہ اہمیت رکھتا ہے فلسفۂ مذہب میں اس کے نمایندے فریڈرش سٹروس اور لڈوش فوئرباخ (Feuerbach) تھے اور فلسفۂ حقوق و عمرانیات میں ارنلڈ روگ (Arnold Ruge) اور اس کے بعد کارل مارکس (Karl Marx) اور لاسالے (Lassalle)۔

ان مفکرین میں سے فوئرباخ کا مقام سب سے بلند ہے۔ اس قوی مفکر کے ارتقا میں، رومنٹیسزم سے ایجابیت اور تخیلی تفکر سے ایک ایسے نظریۂ حیات کی طرف عبور پایا جاتا ہے جو علمی تجربے پر مبنی ہو۔ اس ارتقا میں تمام رومینٹک فلسفے پر ایک تنقید پائی جاتی ہے اور اس کی زندگی اس حقیقت کا آئینہ ہے کہ کس طرح بعض انسان بچپن کے ایمان سے ترقی کرتے ہوئے پختہ عمری کے ان معتقدات تک پہنچتے ہیں جو تفکر اور تجربے پر مبنی ہوتے ہیں۔ سٹروس نے (Leben Jesu) (حیات مسیح) میں مذہبی مسئلہ کو از سر نو اس کی شدید ترین صورت میں اٹھایا لیکن فوئرباخ نے اس پر جو روشنی ڈالی وہ نہایت اہم تھی۔ تاہم سنہ ۱۸۳۰ء سے سنہ ۱۸۵۰ء تک کا فلسفہ محض مذہبی مسئلہ ہی میں منہمک نہیں تھا۔ اڈولف ٹرنڈیلن برگ (Adolph Trendelenburg) نے اپنی کتاب (Logischen Untersuchungen 1840) 'منطقی تحقیقات' میں علمیاتی بحث کی جو دیگر وجوہ کے علاوہ تخیلی طریق کی تنقید کے باعث اپنے زمانے میں نہایت اہم تھی۔ اس نے کہا کہ فلسفیانہ مسائل تجربے کی سرزمین میں سے اگتے ہیں۔ تجربی علم سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس پر غور کرنے سے فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔ اس نے مسئلۂ علم کو اس نظریہ سے حل کرنے کی کوشش کی کہ حرکت فکر اور وجود دونوں

میں پائی جاتی ہے ادراک اور ترکیب میں فکر کی حرکت اسی انداز کی ہے جس طرح کی وہ حرکت جس میں تمام مادی مظاہر تحویل ہو سکتے ہیں ۔ اگر حصول مقصد کے خیال سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے تو ٹرنڈلین برگ کے نزدیک مادی مظاہر بھی اس کے مماثل پائے جاتے ہیں کیونکہ اگر فطری علوم میں سے مقصد کے تصور کو نکال دیا جائے تو عضوی مظاہر کا سمجھنا ناممکن ہو جاتا ہے ۔ تخیلی فلسفۂ فطرت سے تو وہ بہت دور رہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے اندر یہ خیال بھی راسخ ہے کہ فطرت کا خالص میکانکی تصور بالکل ناکافی ہے ۔ وہ انسانی علم کے محدود ہونے پر زور دیتا ہے اور اس امر میں کانٹ کا ہم خیال ہے کہ ہم اپنے اساسی تصورات کی کوئی ایسی توسیع نہیں کر سکتے جس سے وہ ہستی مطلق پر قابل اطلاق ہو سکیں ۔ ہمارا ملکۂ فکر حقیقت کی ابر پوش اور شکستہ شعاعوں کے بازیچۂ رنگ کو سمجھنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے لیکن اس کی وجہ سے ہم اس نور خالص کے وجود کا انکار نہیں کر سکتے جس سے یہ شعاعیں نکلتی ہیں علمیات کے علاوہ اس نے فلسفۂ حقوق پر بھی ایک تصنیف شائع کی جو بیش بہا ہے (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860) ۔ علاوہ ازیں وہ ان ممتاز ترین محققین میں سے ہے جن کو تاریخ فلسفہ میں بھی انہماک تھا ۔ اس کوشش میں وہ ہیگل کے ان شاگردوں کا شریک کار رہے جنھوں نے تاریخ فلسفہ کے مختلف عہدوں پر بہت سی کتابیں لکھیں جن میں سے بعض پائدار یادگاروں کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ زلر اور ارڈمن (Zeller, Erdmann) اور قریبی زمانے میں کونو فشر (Kuno Fischer) خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ہیگل کے نظامات میں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ تاریخی اور تقابلی معلومات کی ضرورت محسوس ہو ۔ تاریخ فلسفہ بحیثیت ایک مستقل مضمون کے درحقیقت اسی زمانے کی پیداوار ہے ۔

ڈیوڈ فریڈرک سٹروس اور مذہبی مسئلہ

سٹروس لڈوگزبرگ میں ۱۸۰۸ء میں پیدا ہوا اور اس نے جامعۂ ٹیوبنگن میں دینیات اور فلسفے کی تعلیم پائی ۔ ابھی وہ نوجوان طالب علم ہی تھا کہ اس نے یہ